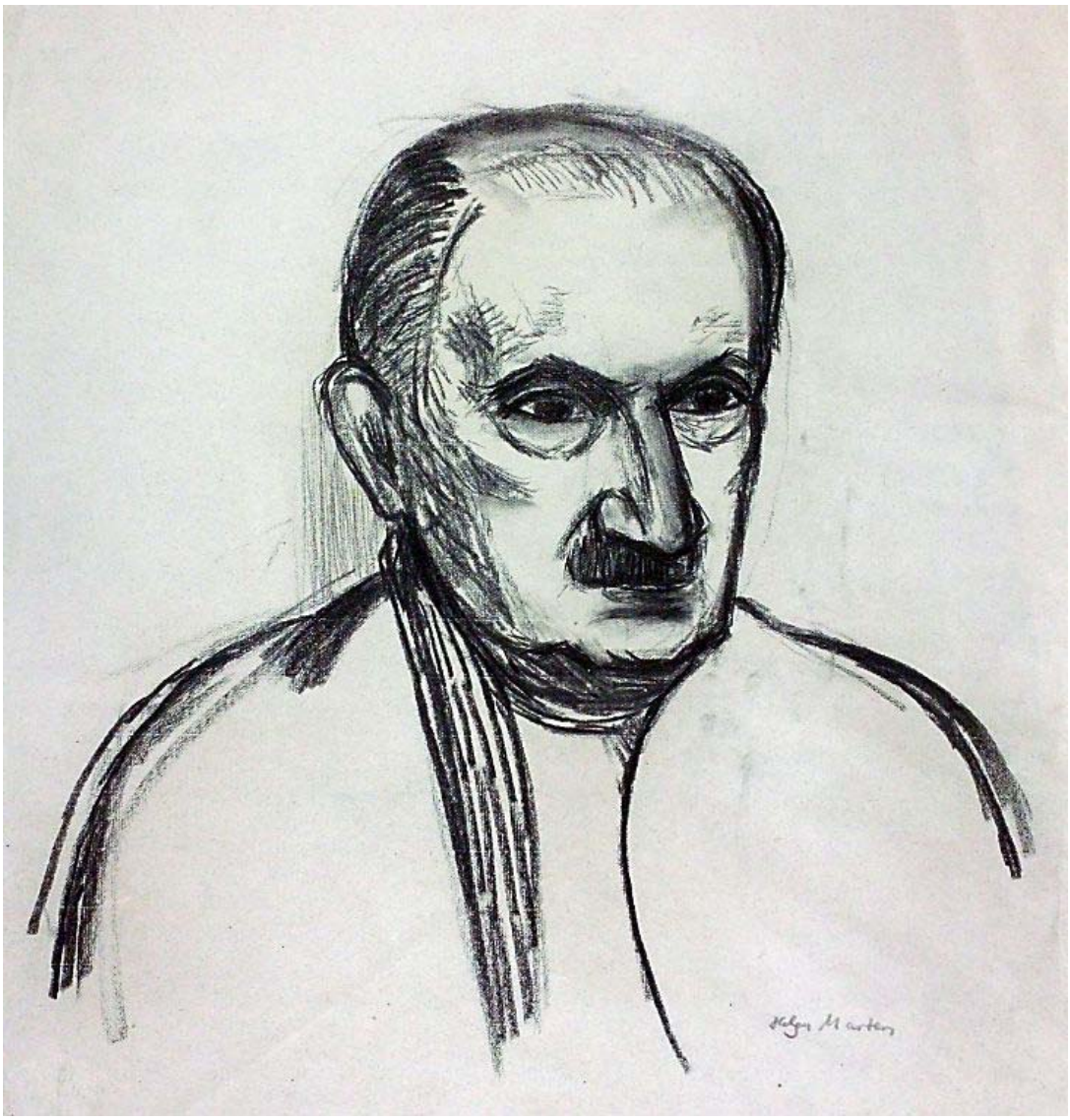
VISIT…

Karl Lehmann



Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers

Band 1

Karl Lehmann
Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage
im Denken Martin Heideggers

Band 1

Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers

Versuch einer Ortsbestimmung

Karl Lehmann

Band 1

Freiburg i.Br.

Universitätsbibliothek

Erste Fassung:

Inauguraldissertation zur
Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen
Fakultät der Päpstlichen
Universität Gregoriana zu
Rom

Referent: Univ.-Prof. P. Dr. phil. Peter Henrici SJ

Eingereicht im Studienjahr 1961/62

Digitale Version

Herausgegeben von Albert Raffelt

Freiburg i.Br. 2000

Korrrigierte 2. Fassung

Freiburg i.Br. : Universitätsbibliothek, 2003

http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7/

Umschlagbild: Kohlezeichnung von Helga Marten

(im Besitz der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br.)

Die eigentliche Ursprünglichkeit besteht in der Kraft, gedachte Gedanken zu empfangen, das Empfangene auszuhalten und das so im Verborgenen Ausgehaltene zu entfalten. Dann gelangen die Gedanken von selbst dorthin, wohin sie gehören, in das, was ich das „Anfängliche“ nenne. Dann wächst die eigentliche Leidenschaft des Denkens, nämlich die Leidenschaft zum „Nutzlosen“ ...

... In Wahrheit gilt doch jeder Denkschritt nur der Bemühung, mitzuhelfen, daß der Mensch denkend auf den Pfad seines Wesens finde.

Martin Heidegger

VORWORT

Ein kritischer Beobachter der gegenwärtigen geistigen Situation meinte kürzlich, es wäre ein bedeutsamer Fortschritt, wenn sich die deutsche Philosophie entschließen könnte, ein Jahr lang auf das Wort „Sein“ zu verzichten. Zu allem Unglück trägt nun auch diese Arbeit schon im Titel wieder jenen fetischartigen Namen.

Vielleicht ist aber die Vorgeschichte zu dieser Untersuchung nicht ohne Bedeutung in diesem Zusammenhang. Der Verfasser setzte sich anfänglich zum Ziel, dem Sinn dessen nachzugehen, was der spätere Heidegger „Welt“ und „Geschick“ nennt. Dabei ging ich von der Hypothese aus, die zwar nicht sehr zahlreichen, aber doch in gewisser Weise schon bewährten Vorarbeiten zu der Problematik der früheren Schriften würden ausreichen, um nach einer kürzeren Wiederholung ihrer Ergebnisse in den Gang des späteren Heideggerschen Denkens einzusteigen.

Im Verlauf der langen und sehr ausgedehnten Bemühungen – sie begannen mit z.T. schon beträchtlichen Vorstudien vor drei Jahren – wurde es mir aber deutlich, daß diese Voraussetzungen angesichts des immer heftigeren Streites um Martin Heidegger unhaltbar waren. Wenn ich also nun überhaupt beim Thema „Heidegger“ bleiben wollte, so war ein entschiedener Wechsel auf die früheren Schriften notwendig. Mit dieser Wahl war mir aber auch klar geworden, daß die Durchführung der Untersuchung selbst den Rahmen einer Dissertation auch dem Umfang nach sprengen wird. Trotzdem entschloß ich mich aus vielen Gründen zu diesem Unternehmen, das ich nun abgeschlossen vorlegen kann. Was sonst noch an Wesentlichem zum Verständnis der Abhandlung gesagt werden kann, hoffe ich in der Einleitung, den methodischen und hermeneutischen Zwischenstücken und durch die Deutungen selbst einigermaßen erläutert zu haben. Die Literatur habe ich in dem Maße benutzt, wie das unter den gegebenen Verhältnissen (Auslandsstudium, Zeit usf.) möglich war.

Folgende Veröffentlichungen konnte ich nicht mehr verwenden, da meine eigene Arbeit sich bereits dem Abschluß näherte[1]. Sie erschienen auf Weihnachten 1961 oder im Frühjahr 1962. Soweit ich evtl. Vorarbeiten der entsprechenden Verfasser einsehen konnte oder erste Blicke in diese letzten Veröffentlichungen werfen konnte, glaube ich feststellen zu können, die vorliegende Untersuchung sei durch sie nicht überflüssig ge-

---

[1] Werner Marx, Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart 1961; Fridolin Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Die Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers, Freiburg im Breisgau 1961; Gerhard Noller, Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, Band XXII), München 1962. Soweit meine Arbeit auch die Philosophie Edmund Husserls einbezieht, wären noch zu nennen: Gunther Eigler, Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen, Meisenheim am Glan 1961; Hubert Hohl, Lebenswelt und Geschichte, Grundzüge der Spätphilosophie Husserls (Symposion 7), Freiburg im Breisgau 1962; Thomas Seebohm, Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 24), Bonn 1962.

worden, obwohl sie sicher noch einiges daraus hätte lernen können.

Eine Erstlingsarbeit bezeugt in vielfältiger Weise, wie sehr sie auf der liebenden Hilfe und treuen Unterstützung vieler Menschen aufbaut. Ihnen allen gehört der tiefste Dank. Er steht ihnen um so eher und größer zu, je stiller und verborgener, je selbstverständlicher und schlichter ihr Dienst war. Damit hängt es auch zusammen, daß sie selbst nicht alle öffentlich und namentlich genannt werden wollen und erwähnt werden können.

Wenn in einer wissenschaftlichen Arbeit wenigstens die Namen derjenigen Männer genannt werden sollen, denen der Verfasser bei seinen ersten Schritten begegnen durfte und denen er großen Dank schuldet, so ist diese Zahl wesentlich größer, als daß sie durch unmittelbar persönliche Begegnungen ermittelt werden könnte. Ich schulde vielen philosophierenden Zeitgenossen Dank. So habe ich auch versucht, unnötige Frontbildungen zu vermeiden. Wenn sich dennoch unter irgendwelchen Namen oder Schlagwörtern solche Quellen der Unsachlichkeiten eingeschlichen haben, so wäre zu überlegen, ob die Einwendungen nicht in dem recht haben, was sie sagen, auch wenn sie im Unrecht sind gegenüber dem, gegen den sie namentlich gerichtet sind.

Wenn ich dennoch einige Namen nennen darf, so ist es in erster Linie mein verehrter Lehrer und Förderer Hochw. Herr Universitätsprofessor P. Dr. Alois Naber SJ, ordentlicher Professor für neuzeitliche Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana zu Rom von 1928 bis 1961. Der Herr hat ihn am 18. Februar 1962 zu sich gerufen. Ich erinnere mich nicht nur dankbar der freien Großzügigkeit und unermüdlichen Hilfsbereitschaft in der Leitung dieser Untersuchung, sondern vor allem seiner frohen Natur und seiner unerschütterlichen Liebe zu allen bedrängten und suchenden Menschen. Ich möchte besonders darin einen hohen Auftrag sehen. Jenseits des Grabes zählen diese Dinge mehr.

Um so froher war ich, daß der unmittelbare Nachfolger Pater Nabers, hochw. Herr Universitätsprofessor P. Dr. Peter Henrici SJ, auf meine Bitte hin das Amt des Moderators dieser Dissertation übernahm. Ich sage ihm nicht nur dafür Dank, daß er trotz starker anderweitiger Beanspruchung das nicht gerade angenehme Geschäft der Sorge für eine umfangreiche, fast vollendete und thematisch heikle Arbeit annahm, sondern auch für die freizügige Leitung, die vielen wertvollen Hinweise und für die sehr entgegenkommende Unterstützung bei der Beschaffung von Literatur. Die kurze Zeit, in der diese Dienste und Opfer getan wurden, spricht schon für sich genug.

Mein herzlicher Dank gilt dem Hochw. Herrn Professor P. Korreferent, der sich nicht scheute, die Geduld und Zeit aufzubringen, um diese überdurchschnittlich umfangreiche Untersuchung durchzuarbeiten.

Meine verhältnismäßig kurze Freiburger Studienzeit war wohl sehr entscheidend. Hier haben mich vor allem Herr Universitätsprofessor Dr. Max Müller (jetzt München) und Hochw. Herr Universitätsprofessor Dr. Bernhard Welte die ersten Schritte in die Philosophie gelehrt. Ihnen gebührt mein besonderer Dank, ist es doch so oft die Macht eines guten Anfangs, die den Ausschlag gibt. Bei ihnen habe ich nicht nur ein ursprünglich lebendiges und mutiges Denken kennengelernt, sondern auch die Freude an der rechten Philosophie bekommen. Außerdem kam ich unter ihrer Leitung zum ersten Mal

in Berührung mit den Gedanken Martin Heideggers. In gleicher Weise denke ich dankbar zurück an Vorlesungen und persönliche Gespräche mit Herrn Universitäts-Dozent Dr. Heinrich Rombach.

Von meinen römischen Professoren der philosophischen Fakultät möchte ich außer den Professoren Naber und Henrici besonders die Hochw. Herren Universitätsprofessoren P. Dr. Johannes B. Lotz SJ und P. Dr. Joseph de Finance SJ nennen. In ihren Vorlesungen und Übungen durfte ich mit den stärksten und fruchtbarsten gegenwärtigen Tendenzen innerhalb des Thomismus zusammentreffen. Mein besonderer Dank gilt hier Hochw. Herrn Professor P. Dr. Joh. B. Lotz SJ, an dessen so großzügig gewährte Gespräche und Hilfen ich jederzeit gerne zurückdenke. Dasselbe gilt nicht weniger von den außerordentlich belehrenden Gesprächen mit Herrn Professor Dr. phil. habil. Gustav Siewerth, dem ich auch für großzügige Gastfreundschaft Dank sage. Was ich ihnen allen verdanke, kommt in dieser Untersuchung nicht unmittelbar zum Vorschein. Aber vielleicht ist das gerade der Vorzug eines guten Lehrers, daß er nicht eine Riesenmenge bald vergessener nutzbarer Kenntnisse verschafft, sondern selbstlos lernen läßt, wie Martin Heidegger einmal sagt.

Schließlich ist es mir eine liebe Pflicht, den Herren Prof. Dr. Eugen Fink, Prof. Dr. Dieter Henrich, Dr. Wilhelm Luther und besonders Dr. Otto Pöggeler zu danken für das freie und hilfsbereite Überlassen von schwer zugänglichen Sonderdrucken. Herrn Dr. Pöggeler verdanke ich schließlich auch wertvolle briefliche Hinweise.

Wenn ich den Reigen des Dankes abschließe, so darf ich auf keinen Fall Herrn Professor Dr. Martin Heidegger selbst vergessen. Ich danke meinem großen Landsmann nicht nur für die lange und geduldige Zeit der Gespräche (besonders im August 1959 und im August 1961), die er mir für meine ungeschickten und noch unbeholfenen Fragen gewährte, sondern auch für die überaus freundliche und entgegenkommende Hilfe und Unterstützung bei der Beschaffung der nicht immer leicht besorgbaren Schriften und Erstdrucke. Am meisten gebührt der Dank aber dem Denker, der uns mit der süßen Last seines Werkes beschenkte. Zugleich darf ich auch Herrn Fritz Heidegger (Meßkirch) dankend erwähnen für gastfreundliche Aufnahme und jederzeit bereitwillig gewährte Hilfe.

In einer Erstlingsarbeit, in der fast alle wesentlichen Probleme der gegenwärtigen und zukünftigen Ontologie ins Gespräch kommen, gibt es nicht bloß offenbare Lücken, Fehler und Versehen, sondern auch viele offene Fragen. Ich habe alle diese Fragen aufgeworfen in dem Vertrauen, daß ihr eigenes Gewicht schon einiges für sich sagen wird, auch wenn keine Antwort gegeben werden kann. Obwohl die Arbeit zahlreiche relativ selbständige Teile enthält, möchte sie als Ganzes verstanden werden. Kritik nehme ich gerne entgegen, wenn diese sich nicht vor konkreten Einzelheiten scheut.

*

Herzlichen Dank schulde ich meinem Heimatbischof, Seiner Exzellenz, dem Hochwürdigsten Herrn Dr. Hermann Schäufele, Erzbischof von Freiburg im Breisgau, der mir den Auftrag und die äußere Möglichkeit zu dieser Arbeit gab. Mit ihm denke ich gerne

und dankbar an alle, die mir in irgendeiner Weise das philosophische Studium erleichterten und die lange Vorbereitung dieser Untersuchung ermöglichten. In erster Linie denke ich hier an Herrn Anton Waldner, Wangen im Allgäu. Ohne seine großzügige Hilfe wäre diese Arbeit einfach unmöglich gewesen. Frau Constanze Willems, Schreibbüro in Stuttgart, danke ich ganz besonders für die überaus treue und sorgfältige Schreibarbeit, die bei dem etwas schwierigen Manuskript nur noch höher zu schätzen ist. Meinen Mitbrüdern aus dem Pontificium Collegium Germanicum-Hungaricum danke ich für mannigfache Unterstützung bei den notwendigen Korrekturen. Herr cand. theol. Dieter Zeller half mir nicht nur bei der technischen Durchsicht des Manuskripts, sondern gab mir auch viele kluge und verständige Winke; in gleicher Weise sage ich Herrn cand. theol. Christoph Walter herzlichen Dank für treue Mithilfe.

Rom, 7. Juni 1962 Karl Lehmann

INHALTSÜBERSICHT

1. BAND

VORWORT 7

INHALTSÜBERSICHT 11

LITERATURVERZEICHNIS 26

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN 46

EINLEITUNG

47

ERSTES KAPITEL
ZUM STAND DER DISKUSSION UM MARTIN HEIDEGGERS WERK 48
a) Der Ausgangspunkt der Interpretation 48
b) Der Wirrwarr der Deutungen 50
c) Die Breitenwirkung und der Einfluß Heideggers 54
d) Um eine sachliche Auseinandersetzung 57
e) Zur Bedeutung des Auslegerstreites 60

ZWEITES KAPITEL
METHODISCHE ÜBERLEGUNGEN 62
a) Heidegger im Vergleich mit der Tradition 62
b) Die Besinnung auf die geschichtliche Krise der Metaphysik 66
c) Das Bewegungsprinzip des neuzeitlichen Denkens 68
d) Die Problematik der Voraussetzungen des neuzeitlichen Denkens und Martin Heideggers Einsatzort 70
e) Zum Verhältnis von Früh- und Spätwerk 72
f) Besonderheiten der Durchführung 74

HAUPTTEIL

ERSTER ABSCHNITT
DER VERSUCH EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN REINIGUNG DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE DURCH DIE INTENTIONALE ANALYSE EDMUND HUSSERLS

77

ERSTES KAPITEL
DIE KRISE DER METAPHYSIK UND DIE BEDEUTUNG DER FRÜHPHÄNOMENOLOGIE 78
a) Kant und die Revolution der Denkart 78
b) Die kritische Selbstversicherung des Wissens und der skeptische Stillstand 79
c) Der fortschreitende Rückstieg in die unendliche Lebenstiefe des Subjekts 81
d) Der radikale Angriff auf die Metaphysik des Geistes 82
e) Husserls erstes Bemühen um die Ursprünglichkeit der Erkenntnis 84
f) Erste Vorzeichnung der Intentionalität 85
g) Ungelöste Fragen der Frühzeit und der Übergang zur transzendentalen Phänomenologie 90

ZWEITES KAPITEL
DIE VERTIEFENDE EINBEZIEHUNG DER SUBJEKTIVITÄT IN DIE PHÄNOMENOLOGISCHE ANALYSE 92
a) Vom Sinn der „Konstitution“ 92
b) Die zeitliche Konstitution und die absolute Subjektivität 93
c) Die Interpretation der kopernikanischen Wendung bei Husserl 94
d) Die Bedeutung der Epoche und der Reduktion 96
e) Die Auslegung des Dingbereiches und die reiche Variabilität der Intentionalität 97
f) Die Erweiterung des „Transzendentalen“ und Husserls Kritik an der bisherigen Philosophie 99

DRITTES KAPITEL
DIE STRUKTURALE EINHEIT DES PHÄNOMENOLOGISCHEN SUBJEKTS UND DIE KENNZEICHNUNG DER TRANSZENDENTALEN SPHÄRE 102
a) Die Gewinnung der transzendentalen Einstellung und die Einheit des Bewußtseins 102
b) Der Aufstieg zur eidetischen Reduktion 103
c) Immanente und transzendente Wesen 105
d) Einklammerung der lebensgeschichtlich fixierten Elemente und die Reinheit der Ursphäre 106
e) Die steigende Rätselhaftigkeit der transzendentalen Subjektivität 107
f) Das Ausschalten der Weltzugehörigkeit 108
g) Die passive Konstitution in der lebendig strömenden Gegenwart als Ursynthese ..111
h) Der einheitliche Strom des transzendentalen Lebens 112

ZWEITER ABSCHNITT
DIE GRUNDLEGENDE STELLUNG HEIDEGGERS INNERHALB DER TRANSZENDENTALEN PROBLEMATIK UND IHRE DIENSTSTELLUNG FÜR DIE GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE
114

ERSTES KAPITEL
DIE GRUND-APORIEN HUSSERLS IN DER TRANSZENDENTALEN ERFAHRUNG EINES VORGEGENSTÄNDLICHEN KONSTITUTIVUMS 115
a) Vom Sinn der Kritik hinsichtlich der Fragwürdigkeit der transzendentalen Subjektivität 115
b) Das absolute Ego als Ursprung und als Voraussetzung „des“ Subjektiven 117
c) Das Problem der „Setzung“ und die Krise des Transzendentalen 120
d) Die absolute Begründung der Wissenschaft und die Forderung nach vollkommener Reinheit von Positivität 122
e) Das Verhängnis der Subjektivität durch den Zerfall der Seinsbereiche 124
f) Der beherrschende Vorrang des Thematischen in der Frage nach der konstitutiven Erfahrung 126
g) Der Anfang der absoluten Begründung als reflexiver Willensentschluß 128
h) Geschichtliche Selbsterhellung der Vernunft als Annäherung an die im Unendlichen liegende Idee der Welt 129
i) Die Frage nach dem Ort des Transzendentalen 130

ZWEITES KAPITEL
DIE FRAGE NACH DER SEINSART DES MENSCHEN UND IHR VERHÄLTNIS ZUR TRANSZENDENTALEN AKTIVITÄT 132
a) Der Mensch als Zwischenwesen in der Metaphysik 132
b) Vermittlung von Ontologie und „Transzendentalphilosophie“ in der Monade 133
c) Der Wandel in der Weltstellung des Menschen und die Perspektivität 135
d) „Metaphysik der Subjektivität“ 136
e) Die verzweifelte Suche nach der Wesenseinheit des Menschen 138
f) Transzendentale Konstitution *und* Seinsweise des Subjekts als Problem 141
g) Der zerstörte Weltglaube und das weltlose Subjekt 142
h) „Existenz“ als Wesen des Subjekts 143
i) Radikalisierung und Zuspitzung der Transzendentalität 146

DRITTES KAPITEL
DER RÜCKGANG IN DEN GRUND DER INTENTIONALITÄT UND DIE NOTWENDIGKEIT DER SEINSFRAGE 148
a) Die Bedeutung der Intentionalität hinsichtlich des Wandels des „Erkennens“ als Vorstellen 148

b) Der Total-Horizont der Intentionalität und das „Sein“ 150
c) Die Ausarbeitung der Seinsfrage als Explikation des Daseins 152
d) Der Bereich des Begriffs, der Entwurf der Wissenschaften und der Gesamt-Entwurf von Sein 153
e) Die Frage nach dem gliedernden Prinzip des Kontextes der Intentionalität 157
f) Zwiespältigkeiten und Rätsel in den leitenden Grundbegriffen der intentionalen Analyse 160
g) Das phänomenologische Vordringen Husserls zum Vorgegenständlichen und das Problem der Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität 162
h) Die Vorbereitung von „Sein und Zeit“ als Auseinandersetzung mit den Aporien Husserls 164
i) Die Art der Bindung Heideggers an die philosophische Tradition 165
k) Das Überfragen der Subjektivität auf das seinsverstehende Da-sein hin 167

VIERTES KAPITEL
DAS SEIN DES DASEINS ALS FUNDAMENT IN DER ONTOLOGISCHEN GRUNDFRAGE 171
a) Die Fragemöglichkeit der Frage nach dem Sein 171
b) Zur ontologischen Interpretation des Daseins (Existenz) 173
c) Existenziale Analytik *und* Fundamentalontologie 174
d) Das Verhältnis der Analytik des Daseins zur Fundamentalontologie im Spiegel ihrer begrifflichen Darlegung 176
e) Die vielfachen Grenzen der Daseinsanalyse und ihre Mißverständnisse 177
f) Das existenzial interpretierte Dasein als Fundament (Grund) 180
g) Dasein als Grundlage und der Sinn der „Vorläufigkeit“ der existenzialen Analysen 185
h) Das sachgebotene Verständnis der existenzialen Analytik und die wahre Deutung der „Kehre“ 188
i) Der entscheidende Ort für eine mögliche Krise der Fundamentalontologie 192

DRITTER ABSCHNITT
DIE METHODISCHEN IMPLIKATIONEN DER FUNDAMENTALONTOLOGIE
196

ERSTES KAPITEL
ABGRENZUNG UND ABSCHIRMUNG FÜR DEN ANGEMESSENEN EINSATZ DER EXISTENZIALEN ANALYTIK 196

a) Die Notwendigkeit für die methodisch rechte Vorgabe des Daseins 198
b) Ontologische Explikation und Unthematisches (Vor-ontologisches) 200

c) Grund und Reichweite des methodischen Verdachts gegen die vorontologische Auslegung 204
d) Verschiedene Ursprünglichkeit der existenziellen Wahrheit und der existenzialen Auslegung 204
e) Die kritische Funktion der Fundamentalontologie gegenüber den Wissenschaften 205

ZWEITES KAPITEL
DIE PHÄNOMENOLOGISCHE DESKRIPTION IN DER EXISTENZIAL-ANALYSE ALS HERMENEUTIK DES DASEINS INEINS MIT DER FUNDAMENTAL-ONTOLOGISCHEN „DESTRUKTION“ 208

a) Der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription als Hermeneutik 208
b) Verstehen als hermeneutischer Grundbegriff 211
c) Zur Vorgeschichte des Heideggerschen Begriffs der Hermeneutik 212
d) Der philosophische Ort der allgemeinen Hermeneutik und die Seinsfrage 214
e) Der Rückgang auf die genuine Auslegung der Fundamente der überkommenen Ontologie 216
f) Die hermeneutische Erschließung der ontologischen Grunderfahrungen im Element der Sprache 219
g) Die konkrete Durchführung der „Destruktion“ 220
h) Weltauslegung im Medium der Sprache des „natürlichen“ Daseins 223

DRITTES KAPITEL
DER EIGENARTIGE BEWEGUNGSGANG DES FUNDAMENTALONTOLOGI-SCHEN GRUND-ENWURFS IN SEINEM WESEN UND SEINEN FOLGEN 225

a) Die existenziale Analyse als echte philosophische „Empirie“ 225
b) Die Einheit der Strukturmomente des Daseins in der „Gleichursprünglichkeit“ 228
c) Gleichursprünglichkeit der Seinscharaktere als methodischer Leitbegriff für den Verlauf der fundamentalontologischen Interpretation 231
d) Die Problematik im „Voraus-setzen“ von Sein 234
e) Die fundamentalontologische Dimension des transzendental-existenzialanalytischen Ansatzes als einer vorläufigen Hypothesis 236
f) Die Notwendigkeit des fundamentalontologischen „Zirkels“ und der fortschreitende Entwurf in seiner sich rückläufig begründenden Struktur 238
g) Die vertiefte Deutung der Vorläufigkeit der in „Sein und Zeit I“ dargelegten Analysen und die wahre Bedeutung der fragmentarischen Struktur 240
h) Die fragwürdigen Voraussetzungen beim Versuch einer „immanenten Kritik“ Heideggers 245
i) Verwandlung der „immanenten Kritik“ als hermeneutisch notwendige Entsprechung zu Heideggers Denk-Weg 247

VIERTES KAPITEL
DAS VERSCHIEDENE VERSTÄNDNIS DER PHÄNOMENOLOGISCHEN METHODE UND DIE WEITEREN GRÜNDE FÜR DIE WACHSENDE ENTFREMDUNG ZWISCHEN HUSSERL UND HEIDEGGER 250

a) Die ursprüngliche und mit zeitgenössischen Denkern unvergleichliche Radikalität der fundamentalontologischen Konzeption 250
b) Die phänomenologische Methode im Verständnis Martin Heideggers und der kritische Ort im Verhältnis zu Husserl 252
c) Heideggers erfolgreiche „Wirkung“ und die beginnende Vereinsamung Husserls .255
d) Heideggers implizite Kritik in „Sein und Zeit“ an den Grundlagen der transzendentalen Phänomenologie 256
e) Husserls philosophiegeschichtliches Selbstverständnis 258
f) Heideggers Rückgang auf die antike Philosophie in seiner mehrfachen Bedeutung 259
g) Die Rückfügung der Phänomenologie in die abendländische Philosophie und ihre daraus entspringende „Möglichkeit“ 261
h) Husserls Wende zur verschärften Kritik an Heidegger 262
i) Zunehmende Vereinsamung und kaum überbrückbare Entfremdung in Husserls Kritik an Heidegger 264
k) Heideggers Fragen an Husserl 265

VIERTER ABSCHNITT
EINSATZ, GANG UND ERSTE APORIEN IN DER KONKRETEN AUSLEGUNG DES SEINSVERSTEHENDEN DASEINS
268

ERSTES KAPITEL
DIE GEWINNUNG DER RICHTIGEN VORGABE DES DASEINS IN DER INTERPRETATION ALS IN-DER-WELT-SEIN 270
a) Die phänomenologische Bewegung und die Versuche zur Wiedergewinnung des „natürlich-menschlichen Weltbegriffs“ 270
b) Ursprüngliche Unmittelbarkeit und echte Korrelation von „Welt“ und „Ich“ als Grundproblem des Weltbegriffs 273
c) Husserls Zuwendung zur „Lebenswelt“ und die weitreichende Bedeutung der Thematisierung unreflektiert-verborgener Voraussetzungen 276
d) Ursprung, Sinn und Einheit des Heideggerschen Weltbegriffs 279
e) Der Wandel in der Deutung des unmittelbaren „Gegebenseins“ und „An-sich-seins“ des Seienden 282
f) Das Aufleuchten der Welt 284
g) Die Bedeutung der Alltäglichkeitsanalyse für die Interpretation des „Gegebenen“ 286

h) Ichheit und ontologische Verfassung 287
i) Das Mitsein zu den Anderen und die Herrschaft des Man als Seinsentlastung des Daseins 289
k) Allgemeine Vorzeichnung der Beziehung des Daseins zur Welt 292
l) Das alltägliche Sein des Daseins und die eigentliche Existenz 293
m) Die Stellung der Alltäglichkeitsanalyse in der transzendental-hypothetisch durchgeführten Fundamentalontologie 294
n) Die Deutung der „Existenz“ als „Wesen“, „Seinsweise“ und „Seinsverhältnis“ des Daseins 297

ZWEITES KAPITEL
DIE PHÄNOMENOLOGISCHE KRITIK DER „REFLEXION“ IN DER HERMENEUTISCHEN FUNDAMENTALANALYSE DES DASEINS 300
a) Zur Destruktion des „theoretischen“ Erkennens der „Welt“ 300
b) Welt, Geist und Geschichte bei Hegel im Blick auf das In-der-Welt-sein 305
c) Erschließung der Räumlichkeit des Daseins in den Grundzügen 308
d) Die Bedeutungsmannigfaltigkeit des Wortes „Vorhandenheit“ als Beispiel für die Struktur und Deutung eines transzendental-existenzialen Begriffs überhaupt 314
e) Die Stellung des Besorgens und der Zuhandenheit in der Existenzial-Analyse 323
f) Die Bestimmung der „Natur“ und des „Lebens“ innerhalb des transzendental-existenzial interpretierten Daseins und die darin anhebende Vorbereitung des späteren Leitwortes „Erde“ 327
g) Die kritischen Aspekte der Faktizität im Denken des 19. Jahrhunderts und Heideggers Abhebung davon in einer wiederholten Kritik der „metaphysischen“ Grundstellung überhaupt 338
h) Die Faktizität des Daseins in den konstitutiven Charakteren der „Stimmung“, „Last“ und „Überantwortung“ 345
i) Verstehen als enthüllendes Entwerfen und ursprüngliche Vollzugsweise des Daseins 355
k) Die Möglichkeit von Verstehen überhaupt und die existenziale Dimension des Sinnes von Sein 361
1) Dasein als Einheit des „geworfenen Entwurfs“ und die Frage nach seiner Herkunft 366
m) Die Analyse des alltäglichen Seins des Daseins und der daraus gewonnene Begriff der existenzialen Bewegung 371
n) Die Phänomene der Verstellung und Verdeckung, ihr Bezug zur Kantischen Lehre vom „transzendentalen Schein“ und die wesenhafte Zweideutigkeit der Verbergung 378
o) Die ursprüngliche Lichtung und Er schlossenheit des Daseins, der „Bezug“ der Wahrheit auf das Dasein, das Problem der „Voraussetzung“ und die „Grenze“ der vorbereitenden Fundamentalanalyse 386

DRITTES KAPITEL
DIE FRAGE NACH DER GANZHEIT DES DASEINS UND DIE DARIN AUFTRETENDEN APORIEN IM GESAMTENTWURF VON „SEIN UND ZEIT“ 396
a) Die formal-existenziale Einheit des Seins des Daseins als Sorge 396
b) Das Dasein in der vereinfachten Weise seiner „Grund“-Befindlichkeit 499
c) Die Bedeutung der Fragen nach der formalen *Ganzheit,* dem *Ganzseinkönnen* und dem *Ganzsein* des Daseins 405
d) Zum Sinn und angemessenen Verständnis der Analysen des eigentlichen Ganzseinkönnens 409
e) Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins ..412
f) Die ontisch-existenzielle Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins 416
g) Der „Grund“-Charakter des Daseins in der ontischen Möglichkeit des Ganzseinkönnens 419
h) Entschlossenheit zum faktischen Ganzseinkönnen 421
i) Die Ständigkeit des Selbst und der Seinssinn der Sorge 422
k) Zum kritischen Verständnis des „Seins zum Tode“ 423
l) Die fundamentale Aporie 426

2. BAND

INHALTSÜBERSICHT 433

FÜNFTER ABSCHNITT
DIE SCHWIERIGKEITEN BEI DER BEGRÜNDUNG DER FUNDAMENTALONTOLOGIE IM LICHTE DER INNEREN GESCHICHTE DER KLASSISCHEN UND NEUZEITLICHEN METAPHYSIK
449

ERSTES KAPITEL
DIE REVIDIERTE FASSUNG DER FRAGE NACH DER TRANSZENDENZ, DEM GRUND UND DER GANZHEIT DES DASEINS 453
a) Stellung und Sinn der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ 453
b) Zum erneuten Einsatz der Frage nach dem Grundsein des Daseins 455
c) Das Verhältnis zur kritischen Dimension von „Sein und Zeit“ 457
d) Die fundamentalontologisch begründete Einheit der Transzendenz und des Transzendentalen 459
e) Die Zeitigung des Selbst in der Transzendenz 462
f) Die Modifikation der transzendentalen Interpretation der Ganzheit des Daseins ...464
g) Die Welt-„Bildung“ 466

ZWEITES KAPITEL
DIE TRANSZENDENZ ALS URGESCHICHTE UND ALS URHANDLUNG DES DASEINS UND IHRE GESCHICHTLICHEN HINTERGRÜNDE IN DER AUSBILDUNG DES TRANSZENDENTALEN UND SPEKULATIVEN IDEALISMUS 468
a) Die Interpretation der kantischen Leitbegriffe in Heideggers Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft“ als einer Grundlegung der Metaphysik 468
b) Die transzendentale Deduktion Kants als phänomenologische Enthüllung des Wesens der Transzendenz 471
c) Die Konkretion der Transzendenzbildung in der Schematismus-Auslegung 473
d) Der oberste synthetische Grundsatz und das Wesen des Grundes 475
e) Der ontologische Sinn der transzendentalen Einbildungskraft 477
f) „Kant und das Problem der Metaphysik“ als ein Buch Heideggers über Heidegger 480
g) Kants Begriff der „gemeinsamen Wurzel“ der Vermögen, Heideggers Maßstab der ... Auslegung und die Kantüberwindung des frühen spekulativen Idealismus 483
h) Die Bedingungen für den Übergang von Kant zu Fichte am Leitfaden der Ding-an-sich-Problematik 485
i) Die Stellung der produktiven Einbildungskraft bei Fichte und die idealistische Theorie des Selbstbewußtseins 487
k) Schellings Konstruktion des absoluten Ichs in der „unmittelbaren Erfahrung“ 489
1) Die innere Bauform der transzendentalen Einbildungskraft in ihrer Vermittlung

von Bedingten und Unbedingten beim frühen Schelling 491
m) Der spekulative Ursprung der Theorie der Geschichtlichkeit des Geistes im Zusammenhang mit der „Ding-an-sich“ Problematik 493
n) Die Differenz von absolutem Subjekt Wissen und als „Ekstase“, „Reflexion“ und „Streit“ 496
o) Hegels Interpretation der kantischen Einbildungskraft als ursprünglich zweiseitige Identität und als spekulative Idee 499
p) Heideggers Deutung der Einbildungskraft in ihrer Verwandtschaft zu Hegel und als Erfüllung einer Anregung des frühen Schelling 502
q) Grundsätzliche Unterschiede zum spekulativen Idealismus in Heideggers Deutung der Einbildungskraft 506
r) Erste Vorzeichnung des fundamentalontologischen Sinnes des „Endlichkeits“-Begriffes bei Heidegger 508
s) Die Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ als ontologisches Problem in ihrer Entsprechung zur „ontologischen Differenz“ 509
t) Das Ungeklärte und thematisch Unbedachte im Begriff des „Dinges an sich“ bei Kant im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des „Grundes“ 512

DRITTES KAPITEL
INTERPRETATION DER INNEREN GESCHICHTE DES „TRANSZENDENZ“-, „IDEE“- UND „REFLEXIONS“-BEGRIFFES IN SEINER JEWEILIGEN BEDEUTUNG BEI DER GRUNDLEGUNG DER METAPIHYSIK UND TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE ALS VORAUSSETZUNG FÜR DAS VERSTÄNDNIS DER HEIDEGGERSCHEN GRUNDSTELLUNG 515
a) Platos Enthüllung des Seins-Grundes des Seienden im Hypothesis-Verfahren des Logos 515
b) Die fundamentalen Schwächen des begründenden Logos und das Aufheben der „Hypothesis“ im Aufstieg zu einem voraussetzungslosen Anfang und Grund 520
c) Der Ursprung der metaphysischen „Transzendenz“, die Seinsweise der Idee und die rechte Führung der dialektischen Logos-Bewegung als entscheidende Aporien der platonischen Ontologie 525
d) Die Zwiespältigkeiten in der noch offenen „Transzendenz“- und „Ideen“-Problematik Platos als Ermöglichung der Mehrdeutigkeit und Abwandlungsvielfalt innerhalb des Meta-Physischen 532
e) Plotins Deutung des platonischen κόσμος νοητός als Ursprung für die ontologische Ausbildung des „Reflexions“-Begriffes 537
f) Die Bedeutung der Entdeckung des reflexiven Selbstbewußtseins für die Gestalt der abendländischen Metaphysik mit besonderem Rückblick auf Plato 546
g) Die Philosophie im Übergang zur neuzeitlichen Grundstellung am Beispiel der vorstoßenden Formulierungen des Nicolaus Cusanus 531
h) Das Einrücken der Subjektivität in ihren Wesensbezirk und die Verwandlung der „Transzendenz“ im transzendentalen Denken 554
i) Die Vollendung der totalen Reflexionsbewegung im Gedanken des Absoluten und

ihre Beziehung zum Christentum und zu „Gott“ 558
k) „Transzendenz“ als reflexiver Überstieg der Subjektivität zu einem immanent gemachten Transzendenten und als vermittelte Selbstbegründung zur Sicherung der Transzendentalität des Denkens 566
1) Die christliche Religion im Bann der idealistischen Metaphysik und die linkshegelianische Religions- und Metaphysik-Kritik 569
m) Die anthropologisch reduzierte Anti-Metaphysik unter den formalen Gesetzen ..... der Metaphysik 576
n) Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung 580
o) Der metaphysische Sinn des Wortes „Gott ist tot“, die Not der leeren Transzendenz und die Wesensfülle des Übermenschen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen .582
p) Einige hermeneutische Voraussetzungen und Unterscheidungen zum rechten Verständnis des Nietzsche-Wortes „Gott ist tot“ als einer Frage an die Grundlagen der Metaphysik 592
q) Falsche und wahre Perspektiven zum umstrittenen Thema: „Der frühe Heidegger und die Theologie“ 598
r) Die Unausweichlichkeit „Transzendenz“ der Heideggerschen und der „ontologischen Differenz“ aus der Vollendung der Vermittlungsproblematik her 606
s) Einige Hinweise zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Heidegger im Ausgang vom Vorwurf der „Säkularisierung“ 614
t) Platos Hypothesis-Verfahren und Heideggers Frage nach dem „Grund“ des Seins des Seienden mit dem Blick auf den fundamentalontologischen Zirkel 617
u) Der „Kreis“ des transzendentalen Idealismus und sein Aufsprengen zum fundamentalontologisch-hermeneutischen „Zirkel“ als der Weg der neuzeitlichen Vernunft und als das Ergebnis ihres eigenen Weges 621
v) Das mißlungene Experiment der reinen Transzendentalphilosophie und die Herkunft der Aporien in „Sein und Zeit“ 623

VIERTES KAPITEL
DIE TRANSZENDENZ ALS MEHRFÄLTIGER GRUND UND DAS DENKEND VOLLBRACHTE ENDE DES TRANSZENDENTALEN RÜCKGANGES IN DAS WESEN DER SUBJEKTIVITÄT 626
a) Die Freiheit als Transzendenz 626
b) Das Wesen des Grundes im Bezirk der Transzendenz 628
c) Das transzendentale Einspielen der Möglichkeiten in Überschwung und Entzug ..629
d) Die überschwingend-entziehende Transzendenz als Grund für die ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden und als Ursprung der Frage 631
e) Die Aufhellung des „Satzes vom Grunde“ aus dem Geschehen der Transzendenz 632
f) Die Freiheit als der Grund des Grundes und die darin aufbrechende Abgründigkeit Da-seins 633
g) Das durch Denken vollzogene Ende der transzendentalen Selbstbegründung 636
h) Die offene Frage nach dem Wesen der vollendeten Freiheit und die heimliche Tiefe des Abgrundes 638

SECHSTER ABSCHNITT
DAS EINSCHWINGEN DES FUNDAMENTALONTOLOGISCHEN GRUNDBEZUGES VON SEIN UND SEIENDEM IN SEINEN URSPRÜNGLICHEN HERKUNFTSBEREICH UND EIN RÜCKBLICK AUF EINIGE APORIEN VON „SEIN UND ZEIT“

641

ERSTES KAPITEL
DAS AUFBRECHEN DER WAHREN ONTOLOGISCHEN DIFFERENZ IN DER GRUND-ERFAHRUNG DER ANGST

643
a) Erörterung zum Einsprung in den rechten Bereich für die Frage nach dem Nichts 643
b) Der fundamentalontologische Weg zur Erfahrung des Nichts selbst 645
c) Die Grundstimmung der Angst in „Was ist Metaphysik?“ und ein Rückblick auf die Ortsbestimmung derselben Analyse in „Sein und Zeit“ 647
d) Das nichtende Nichts im Unterschied zur transzendental-existenzialen Fragestellung 649
e) Das Nichts als das schlechthin Andere zum Seienden 651
f) Die Offenbarung des Nichts und der volle Enthüllungssinn dieser Offenbarung *für* das Seiende 653
g) Das Transzendental-Existenziale in der aufgebrochenen Differenz 654
h) Das einzigartige Zusammenspiel von Identität und Differenz im Unterschied des Seins vom Seienden und ein Vorspiel zum „Ereignis“ 656
i) Der Mensch als „Platzhalter des Nichts“ und als „Hirt des Seins“ 659
k) Zum Verhältnis von Sein und Nichts 661
l) Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? 662

ZWEITES KAPITEL
DER WANDEL DES DENKENS VOM VORSTELLEN ZUM ERFAHREN IN SEINEM REICHTUM UND IN SEINER GEFÄHRDUNG

664
a) Das „logische“ Vorstellen des Nichts und die denkende Erfahrung in der Angst 664
b) Das Zusammengehören von Dasein, Sein und Nichts in der Auslegung als dialektische Selbstvermittlung 667
c) Das Wesende des Seins in einer Interpretation der gegenwendigen Sätze: das Sein west wohl ohne das Seiende – das Sein west nie ohne das Seiende 670
d) Sein als das un-vermittelt Vermittelnde 673
e) Das Sein selbst als das Wesen der Erfahrung und das Verhältnis der denkenden Erfahrung zur Wissenschaft 674
f) Der Weg der Erfahrung und die Methode der Vernunft 675
g) Das Nichtende im Wesen der Erfahrung und die mannigfache Verbergung der Wahrheit des Seins 676
h) Die abgründig verschiedene Umwendung von Sein und Nichts in Hegels spekulativer Dialektik und in Heideggers endlicher Erfahrung und die daraus folgende Verschiedenheit in der Deutung des „Schmerzes“ 679

i) Die Stimmung des ausfahrenden und des heimgekommenen Denkens 681
k) Die Erfahrung der Geschichte, der Rückgang in den Grund der Metaphysik und die recht verstandene Überwindung der Metaphysik 683
1) Das beginnende Austragen der „Kehre“ und das Problem des Freiwerdens für die Freiheit 688

DRITTES KAPITEL
DAS VERHÄLTNIS VON „SEIN UND ZEIT“ ZUR „KEHRE“ 694
a) Wiederaufnahme der Untersuchungen von „Sein und Zeit“ 694
b) Die ursprüngliche Einheit des Seinssinnes der Sorge in der konstitutiv mächtigen ekstatischen Zeitlichkeit 695
c) Die metaphysische Deutung der Geschichte und Heideggers Einsatzort für die Geschichtlichkeit des Daseins 697
d) Die „Lichtung“ des Da-seins in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeitsekstasen 698
e) Ganzseinkönnen und die Möglichkeitsbedingungen für das geschichtliche Ganzsein 699
f) Die Geschichtlichkeit des Daseins als konkrete Auslegung der eigentlichen Zeitlichkeit 701
g) Die Interpretation des „Augenblicks“ als Höhepunkt von „Sein und Zeit“ 702
h) Das Rätsel des Seins in der Geschichtlichkeit des Daseins und ein Blick auf Kierkegaards Verhältnis zur Geschichte 705
i) Der Historismus und „Sein und Zeit“ 707
k) Sein „und“ Zeit 711
1) Die Frage nach der neutral-apriorischen Geltung der Existenzialien und ihre vielfältigen Hintergründe 713
m) Die Faßlichkeit der Existenzialien und der „existenziale Satz“ 722
n) Ontologische Auslegung, Sprache der Darstellung und die Herrschaft der „Subjektivität“ 724
o) Die innere Problematik eines spekulativen und existenzialen Begriffes als „Aussage“ eines „Vorstellens“ 730
p) Der „existenziale Satz“ in der Kehre 735
q) Der Aufbruch der ontologischen Differenz und das darin geschehende Wortwerden des Seins 737
r) Die vielfache Stiftung der Wahrheit des Seins als „Dichtung“ 739
s) Das Dichterische als „Topologie des Seins“ 744
t) Das Einfache des dichtenden Denkens 751
u) Einige Bemerkungen zum „Neuen“ bei Heidegger 752
v) Zum Gebrauch des Wortes „Mythos“ in Bezug auf den späteren Heidegger 756
w) Der Gott als *eine* Stimme des Geschicks 758
x) Der Übermensch und seine Freiheit 760
y) Huld und Verheißung 761
z) Unterwegs zu einem Gespräch der Theologie mit Martin Heidegger 763

SCHLUSS
VORAUSSETZUNGEN EINER KRITIK AN HEIDEGGER,
DIE FRAGE NACH DER VERBINDLICHKEIT SEINES DENKENS UND
ANSÄTZE FÜR EINE FRUCHTBARE AUSEINANDERSETZUNG
765

ERGÄNZENDE EXKURSE ZUR VORBEREITUNG
VON „SEIN UND ZEIT“
779

EXKURS I
METAPHYSIK, TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE
IN DEN ERSTEN SCHRIFTEN MARTIN HEIDEGGERS (1912-1916) 780
Probleme und Aufgaben zwischen kritischer Transzendentalphilosophie und ontologischer Grundeinstellung – Der Psychologismus und die Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil – Heideggers methodisch-hermeneutische Grundprinzipien für seine Untersuchungen zur mittelalterlichen Philosophie – Durchblick auf die wesentlichen Themen der Habilitationsschrift – Transzendentaler Rückgang auf die fundamentale Problemsphäre der Subjektivität und metaphysisch-teleologische Deutung des Bewußtseins als Grundpfeiler im programmatischen System-Entwurf des jungen Heidegger – Die eigene Struktur des historischen Zeitbegriffes – Zum Verhältnis der ersten Schriften Heideggers zu „Sein und Zeit“ – Zur kritischen Aufnahme von Heideggers ersten Denkversuchen – Die Bedeutung der frühesten Schriften für die Auslegung Heideggers überhaupt

EXKURS II
ZUM PHÄNOMEN-BEGRIFF HUSSERLS UND HEIDEGGERS 798
Der begrifflich explizite Doppelsinn von „Phänomen“ bei Husserl – Phänomen und „Ding an sich“ – Erscheinungsweisen und leibhaft gegebenes Erlebnis – Ursprung und Sinn der Unterscheidung zwischen den beiden Seinsweisen „Immanenz“ und „Transzendenz“ – Orientierung am Modell einer an-sich-seienden Gegebenheit – Das Phänomen als „Vertretung“ – Gründe für die innere Vieldeutigkeit des Phänomen-Begriffes – Die Frage nach der einheitgebenden Konstitution des identisch Gemeinten – Zur Terminologie von „Aktmaterie“ und „Noema“ – Voraussetzungen für das Übergewicht des noetischen Gesichtspunktes in der Phänomenanalyse – Die Bedeutung des Phänomens als intentionales Erlebnis – Die Aporien in der Noema-Noesis-Korrelation – Der besondere Einsatzort des jungen Heidegger: die bedeutungsdifferenzierende Funktion des Materials im weitesten Sinne – Hermeneutische Spielregeln zur Bedeutung des Heideggerschen Ansatzes – Vormethodische Schritte im Blick auf das „reine Ich“ Husserls – Heideggers Welt-Begriff und die bei Husserl unerledigte Frage nach der Struktur und dem Wesen eines „noematischen“ Gesamtgefüges – Die „Wirklichkeit“ des Phänomens – Die Dimension einer möglichen Ausweitung des Phänomen-Bereiches – Offene Fragen in bezug auf das Phänomen bei Heidegger – Die Probleme um den Phänomen-Begriff als Zeugnis für die fundamentalontologische Grundausrichtung

EXKURS III
DER URSPRUNG DER GESCHICHTLICHKEIT DES DASEINS AUS DER FUNDAMENTALONTOLOGISCHEN INTERPRETATION DER NEUTESTAMENTLICH-CHRISTLICHEN GESCHICHTSERFAHRUNG 817
Die Metaphysik der Geschichte und das christliche Existenzverständnis – Das Neue Testament als Einleitung in die Phänomenologie der Religion – Paulinische Eschatologie und Kairos – Die Plötzlichkeit des Kairos und das menschliche Leben – Die Faktizität des menschlichen Seins und der Anspruch des Kairos – Faktizität und Gleichmut des Daseins bei Paulus und Heidegger – Die verborgene Mächtigkeit dieser Geschichtserfahrung in Heideggers „Sein und Zeit“ – Das Problem einer ontologischen Deutung des christlichen Existenzverständnisses in philosophischer und theologischer Betrachtung – Der Sinn der Formalisierung der konkreten Geschichtserfahrung – Die innere Problematik einer theoretischen Formalisierung von Daseinsphänomenen – Die fundamentalontologische Dimension der Formalisierung des Kairos – Die Geschichtlichkeit als Vorort für eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins – Das wahre „Grund“-Geschehen des hermeneutischen Zirkels – Die Zerstörung der Fundamentalontologie durch falsche Formalisierung – Die Auslegung der christlichen Lebenserfahrung bei Augustinus – Der Gewinn des Begriffes der „Destruktion“ durch die Augustinusdeutung – Die Notwendigkeit der „Destruktion“ und die Herrschaft der Metaphysik – Diltheys „Lebenszusammenhang“ und Heideggers Kritik am ontologischen Personbegriff der neueren Philosophie – Heideggers Auslegung der Zukünftigkeit des Kairos gegen Husserls Lehre von der „Protention“ – Gefahren und Folgen einer Formalisierung von Erfahrung überhaupt – Die Ohnmacht des vorstellenden Denkens und seine Unvermeidbarkeit – Theologische Herkunft und theologische Zukunft

LITERATURVERZEICHNIS

Das bisher ausführlichste Verzeichnis der Veröffentlichungen Martin Heideggers bot die „Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955“, die Hermann Lübbe in der Zeitschrift für philosophische Forschung 11 (1957), S. 401-452 zum Abdruck brachte. Lübbes Zusammenstellung erschien auch als Sonderdruck (Meisenheim am Glan 1957). Ich habe zunächst einmal die umfangreiche und zum Teil sehr zerstreute Serie der Publikationen nach 1955 (bis zum 31.12.1961) nachgetragen. Außerdem habe ich nicht wenige Versehen und Druckfehler der Lübbe-Bibliographie verbessert. Schließlich gelang es mir, noch einige weitere Veröffentlichungen aus den früheren Jahren zu finden, die bisher wohl überhaupt noch nicht erfaßt waren. Doch wird es auch jetzt vermutlich noch keine vollständige Bibliographie sein. Immerhin ist sie ziemlich umfassend. Ich verdanke Herrn Professor Dr. Martin Heidegger (Freiburg im Breisgau) und Herrn Fritz Heidegger (Meßkirch/Baden) einige wichtige Angaben, die Einsicht in schwer erreichbare Aufsätze und vor allem aber die Ansicht der Erstveröffentlichungen. Aus verschiedenen Gründen konnte ich aber nicht alle Daten der jeweiligen Festschriften, Sammelbände usf. kontrollieren, in denen die früheren und inzwischen eigens zusammengefaßten Abhandlungen Heideggers erstmalig erschienen. So war ich denn in einigen Angaben auf Lübbe angewiesen. Ich habe sie nur fest übernommen, wenn ich eine Übereinstimmung finden konnte bei Literaturverzeichnissen über Heidegger, die vermutlich nicht von Lübbe abhängig sind und die Lübbe auch nicht herangezogen hat. Ich führe die erste und letzte Auflage an; sofern zwischenliegende Ausgaben Bedeutung haben, notiere ich sie. Die in der vorliegenden Untersuchung zitierten Auflagen habe ich unterstrichen, soweit das notwendig war. Bei der schnellen Abfolge der Auflagen ist es kaum mehr möglich, die Zitate nach der jeweiligen Auflage letzten Datums anzugeben. Da die Seitenzahlen mit wenigen Ausnahmen (vgl. z.B. die fünfte und sechste Auflage von „Was ist Metaphysik?“) nicht oder unwesentlich (vgl. SZ) wechseln, kann dieser Mangel leichter in Kauf genommen werden. Frühere Bibliographien sind, soweit ich sehe, von H. Lübbe ausreichend zu Rate gezogen worden. Die nach 1955 herangezogenen Verzeichnisse der Publikationen Martin Heideggers sind zum größten Teil unwesentlich, da zumeist ohne Zitation Lübbes Zusammenstellung abgeschrieben wird – mit denselben Versehen und Fehlern (vgl. K. Kanthack, S. 93f.). Dabei ist die nach 1955 hinzugekommene Literatur durchweg sehr unvollständig aufgenommen. Soweit sich das Datum der Entstehung der jeweiligen Schriften feststellen läßt und nicht ungefähr mit der Veröffentlichung zusammenfällt, habe ich es nach den Angaben in Klammern gesetzt. Den Veröffentlichungen Heideggers während seines Freiburger Rektorats bin ich nicht näher bibliographisch nachgegangen. Philosophisch sind weitere Funde vermutlich nicht sehr ergiebig. Ich habe deswegen alle diesbezüglichen Schriften zusammengezogen in Nr. 22. Die beigefügten Nummern sind: ohnehin nicht so sehr eine umfassende Zählung der einzelnen Publikationen Heideggers (da wären auch die verschiedenen Auflagen usf. zu berücksichtigen), sondern eine Hilfe zur Ordnung und zum Verweisen innerhalb des Verzeichnisses.

Gegenüber diesem Versuch einer umfassenden „Bibliographie“ der Veröffentlichungen Martin Heideggers enthält das Verzeichnis der Publikationen über Heidegger nur ausgewählte Titel. Die Auswahl habe ich unter folgenden Gesichtspunkten getroffen:

1) Die Auseinandersetzung mit Heidegger bestimmt in solch hohem Maß von Anfang an jedes Studium Heideggers, daß *jeder* Beginn bereits unter Bedingungen und Folgen steht, die entsprechende Perspektiven abgeben für ein zumeist verborgenes Vorverständnis. Gerade wenn diese untergründigen Wirkungen als solche zum Vorschein kommen sollen, bedarf es auch dann einer eigenen und gründlichen Kenntnis und Auseinandersetzung mit dieser Literatur, wenn man der vielleicht richtigen Überzeugung ist, daß sich diese Mühe für ein unmittelbares Verständnis Heideggers nicht lohnt. Eine angemessene Untersuchung über Heidegger muß also auch den Umkreis von Deutungen und Interpretationen abschreiten, die in einer sinnvollen, ernsten, einigermaßen „belegten“ und sauberen Weise eine Annäherung an das Denken Heideggers versuchen. Es ist hier nicht der Ort, um eine „Typologie“ der Heidegger-Literatur herauszuarbeiten oder die Auslegungsdimensionen nach Methode, Ziel und sonstigen Voraussetzungen zu unterscheiden. Ich habe aber in dem beigefügten Verzeichnis versucht, die wichtigsten Stimmen im Gespräch um Heidegger zu Wort kommen zu lassen. Erweiterungen (z.B. vom Marxismus her, aus der Sicht der verschiedenen „positivistischen“ Schulen her, von den einzelnen Wissenschaften aus usf.) sind selbstverständlich jederzeit möglich und notwendig. In diesem Sinne gibt das Verzeichnis den Gesichtskreis, aus dessen Enge oder Weite der Verfasser die vielgestaltige Rätselfigur „Heidegger“ angegangen hat. Freilich habe ich – aus jetzt einsichtigen und noch zu erläuternden Gründen – nicht jeden Titel angeführt, den ich in der Untersuchung zitiere.
2) Jede Lektüre von Sekundär-Literatur muß sich heute im Falle Heidegger beschränken. Ich vermute eine Gesamtzahl der Publikationen über Heidegger, die zwischen 1600 und 2500 liegen dürfte. Lübbe zählte 1955 880 Titel, wobei manches nachgetragen werden könnte. Lübbes Urteil vom Mai 1957 hat sich m.W. nicht als richtig erwiesen, wenn er schreibt: „Die Bibliographie schließt mit dem Jahre 1955. Sachlich gerechtfertigt ist das vielleicht, als mit eben diesem Jahr die Zahl der Publikationen um Heidegger deutlich absinkt“ (S. 401 bzw. S. 1). Jedenfalls wurde ein vielleicht damals feststellbarer vorübergehender Rückgang wieder ausgeglichen durch die spätere Steigerung. Gerade auch die ausländische Literatur ist angestiegen. In diesem Sinne möchte ich eine *ausgewählte* und unter den erwähnten und zu erwähnenden Gesichtspunkten hergestellte Ergänzung zu Lübbes Bibliographie anschließen, die die Erscheinungen nach 1955 berücksichtigt. Aus der Lübbe-Bibliographie habe ich nur einige wenige Arbeiten vor 1955 angeführt, die mir besonders dienlich waren oder von denen ich glaube, daß sie einen besonders bezeichnenden oder wertvollen Beitrag zum Verständnis Heideggers erbrachten. Dasselbe könnte freilich auch nach der Seite der Mißverständnisse hin geschehen. Auf Grund des vorher angedeuteten Prinzips habe ich mich nicht ge-

scheut, auch „obskure“ und „abwegige“ Dinge beizubringen.

3) Grundsätzlich erhebt sich aber auch das Bedenken, wie weit eine Veröffentlichung als „Heidegger-Literatur“ gelten darf. Der sachliche Beitrag von Veröffentlichungen, die für ein äußerliches Durchgehen und kursorisches Durchlesen unergiebig scheinen, ist oft von größerem Wert und wirft mehr Licht auf Möglichkeiten des Verstehens als Abhandlungen, die im Titel zwar als auf Heidegger bezogen erkenntlich sind, sehr umfangreich sein können, aber im Großen und Ganzen doch nicht mehr sagen als Heideggers Texte. So habe ich versucht, auch die sachlichen Beiträge in diesem Sinne anzumerken. Bei der hier verfolgten Methode (vgl. Einleitung) ist es ohnehin so, daß die wesentlichen Erläuterungen zu Heidegger nicht so sehr in der nächsten zeitgenössischen Literatur zu finden sind, sondern im Umgang und Mithören in dem großen Gespräch, das Heidegger selbst oft verschwiegen und ungesagt mit der abendländischen Überlieferung führt. Ein Satz Platos, Kants, Augustinus', Hegels, Schellings, Nietzsches und Husserls kann Heidegger oft genug besser und lichtvoller „erörtern“ als lange nachvollziehende Abhandlungen.

Damit sind die Grenzen der folgenden Auswahl wohl hinreichend umschrieben. Weitere Ergänzungen aus den letzten Jahren lassen sich in den bekannten bibliographischen Hilfsmitteln auffinden. Ich möchte noch auf das Faktum hinweisen, daß dabei die philosophischen Bibliographien nicht ausreichen. Die Literatur aus dem Raum der evangelischen Theologie ist zum Beispiel umfangreich und scheint sogar zur Zeit noch zu steigen. Insbesonders möchte ich noch auf die (allerdings nicht sehr zahlreichen) Dissertationen (und Habilitations-Schriften) aufmerksam machen. Ich habe sie deswegen nicht angeführt, weil ich sie zum größten Teil nicht einsehen konnte. Einen wertvollen Beitrag zu ihrem Auffinden leistet jetzt u.a. H. Flasche-U. Wawrzinek, Materialien zur Begriffsgeschichte. Eine Bibliographie Deutscher Hochschulschriften von 1900-1955, Archiv für Begriffsgeschichte Band 5 (Im Auftrag der Mainzer Akademie der Wissenschaften), Bonn 1960, vgl. z.B. das Stichwort „Sein“, S. 489ff. und das dankenswerterweise beigefügte Autorenregister unter „Heidegger“.

I . VERÖFFENTLICHUNGEN MARTIN HEIDEGGERS 1912-1961

1) Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 25 (1912), S. 353-363
2) Neuere Forschungen über Logik, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 38 (1912), Sp. 466-472; 517-524; 565-570
3) (Besprechung:) Kants Briefe in Auswahl. Herausgegeben und erläutert von F. Ohmann, Leipzig 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 39 (1913), Sp. 74
4) (Besprechung:) Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Be deutung für die modernen philosophischen Theorien, von Dr. Nicolai v.

Bubnoff, Heidelberg 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 39 (1913), Sp. 178-179

5) (Besprechung:) Von der Klassifikation psychischer Phänomene. Neuere, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt, von Franz Brentano, Leipzig 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 40 (1914), Sp. 233-234
6) (Besprechung:) Kant und Aristoteles, von C. Sentroul. Ins Deutsche übertragen von L. Heinrichs, Kempten und München 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 40 (1914), Sp. 330-332
7) (Besprechung:) Kant-Laienbrevier. Eine Darstellung der Kantischen Welt – und Lebensanschauung für den ungelehrten Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Äußerungen. Zusammengestellt von Dr. Felix Groß, München 1912^2, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 40 (1914), Sp. 376-377
8) Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig 1914 (Diss. phil. Freiburg i.Br. 1913)
9) Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 161 (1916), S. 173-188 (Überarbeitete Probevorlesung vor der philosophischen Fakultät Freiburg i.Br. zur Erlangung der venia legendi am 27. Juli 1915)
10) Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1961 (Für den Druck leicht veränderte und um ein Schlußkapitel erweiterte Habilitationsschrift Freiburg i.Br., Sommer-Semester 1915)
11) (Selbstanzeige:) Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in: Kant-Studien 21 (1917) (auf dem Umschlag: 1916), S. 467-468
12) Abendgang auf der Reichenau, in: Das Bodenseebuch 1917. Ein Buch für Land und Leute, Konstanz 1917 (4), S. 152
13) Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866, in: Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927, hg. von H. Hermelink-S. A. Kaehler, Marburg 1927, S. 680-687
14) Sein und Zeit. Erste Hälfte, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VIII (1927), S. 1-438, gleichzeitig auch als Sonderdruck (Halle a.d. Saale). Ab der siebten Auflage (Tübingen 1953) ist der Zusatz „Erste Hälfte“ im Titel gestrichen. *Achte unveränderte Auflage, Tübingen 1957,* 10. unveränderte Auflage ebenda 1961 (1923-1926)
15) (Besprechung:) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken, Berlin 1925, in: Deutsche Literaturzeitung 21 (1928), Sp. 1000-1012
16) Vorbemerkung des Herausgebers, zu: Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des Zeitbewußtseins, herausgegeben von Martin Heidegger, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band IX 1928, S. VIII-IX, S. 367-498, Vorbemerkung des Herausgebers S. 367-368. Gleichzeitig auch als Sonderdruck (Halle a.d.Saale)

17) Vom Wesen des Grundes, in: Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IX. Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Halle a.d. Saale 1929, S. 71-110. Gleichzeitig auch als Sonderdruck. Dritte, mit Vorwort versehene Auflage Frankfurt am Main 1949, *vierte, unveränderte Auflage ebenda 1955* (1928)

18) Edmund Husserl zum 70. Geburtstag, in: Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Breisgau, IV. Folge, IX. Semester, Nummer 3, Dienstag 14. Mai 1929, S. 46f.

19) Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929 (ab 1934 Frankfurt am Main). *Zweite Auflage* mit gekürztem Vorwort der ersten und neuem Vorwort zur zweiten Auflage, *Frankfurt am Main 1951.* Zur Entstehung vgl. Vorwort der ersten Auflage

20) Was ist Metaphysik?, Bonn 1929 (Antrittsvorlesung in Freiburg i.Br. am 24.7.1929). *Vierte, mit Nachwort versehene Auflage 1943,* Fünfte Auflage mit Einleitung und dem neu durchgesehenen Nachwort der vierten Auflage, Frankfurt am Main 1949, sechste Auflage ebenda 1951*, siebte Auflage ebenda 1955,* achte Auflage ebenda 1960 (1928)

21) Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.B. am 27.5.1933), Breslau 1933

22) Die wichtigeren Veröffentlichungen Heideggers während seines Freiburger Rektorats, soweit es sich nicht um bloße Erlasse u.a. handelt:
Freiburger Studentenzeitung, VII. Semester (XIV), Nr. 4, 20. Juni 1933, S. 1
Ebenda, VIII. Semester (XV), Nr. la, 10. Nov. 1933, S. 1
Ebenda, VIII. Semester (XV), Nr. 5, 23. Jan. 1934, S. 1
Vgl. auch VII. Semester (XIV), Nr. 3, 1. Juni 1933, und VIII. Semester (XV), Nr. 1, 3. Nov. 1933
Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens, Folge 33, 1. Febr. 1934, Abendausgabe, S. 9
Zu neuen Ufern. Die wöchentlich erscheinende Kulturbeilage des „Alemannen", Folge 9, 7. März 1934, S. 1
Völkischer Beobachter, 46. Jahrgang, 201. Ausgabe, 20. Juli 1933, Beiblatt, S. 7 der ganzen Ausgabe
Ansprache am 11.11.1933, in: Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat. Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund Deutschlands, Dresden 1933, S. 13f.
Diese Publikationen sind neuerdings von G. Schneeberger (vgl. unten Nr. 80) neu zum Abdruck gebracht worden. Bei Schneeberger, Nachlese zu Heidegger, findet sich auch unter Nr. 176, S. 205f., ein bisher ungedruckter Brief Heideggers an den Reichsführer der Deutschen Studentenschaft vom 6. Februar 1934

23) Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: Das innere Reich 3 (1936/37), S.

1065-1078, München 1937

24) Wege zur Aussprache, in: Alemannenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung. Jahrbuch der Stadt Freiburg im Breisgau Band 1, Für die Stadt Freiburg herausgegeben von Oberbürgermeister Dr. Franz Kerber, Stuttgart 1937, S. 135-139

25) Lettre de M. M. Heidegger (réponse à M. J. Wahl), in: Subjectivité et transcendance, séance du 4 décembre 1937, in: Bulletin de la Société française de Philosophie 37 (1937), S. 193

26) Prologue de l'auteur, in: Qu'est-ce que la métaphysique? par Martin Heidegger. Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin. Traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, Paris 1938, S. 7-8

27) Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage", Halle 1941

28) Platons Lehre von der Wahrheit,
in: Jahrbuch für Geistige Überlieferung 2 (1942), S. 96-124, eigens zusammen „Mit einem Brief über den ‚Humanismus'", Sammlung: Überlieferung und Auftrag, in Verbindung mit Wilhelm Szilasi herausgegeben von Ernesto Grassi, Reihe Probleme und Hinweise, Band 5, Bern 1947*, Zweite Auflage ebenda 1954* (PLW: 1930/31ff. – Hu: 1946)

29) Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt am Main 1943, Mit veränderter Schlußanmerkung versehene zweite Auflage 1949, *dritte Auflage 1954* (1930ff.)

30) „Andenken", in: Hölderlin, Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag. Im Auftrag der Stadt und der Universität Tübingen herausgegeben von Paul Kluckhohn, Tübingen 1943, zweite Auflage 1944, S. 267-324

31) [+]) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt am Main 1944. Darin: „Heimkunft / An die Verwandten"
Hölderlin und das Wesen der Dichtung, *Zweite,* vermehrte *Auflage ebenda 1951.* Erweitert um: „Wie wenn am Feiertage ..." und „Andenken" (vgl. Nr. 27 und 30)

32) La remontée au fondement de la métaphysique, traduit de l'allemand par Joseph Rovan (Texte inédit), in: Fontaine 58 (1947) Paris, S. 888-898

33) Brief über den „Humanismus" , in: Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus", Bern 1947 (vgl. Nr. 28). Unter dem Titel: Über den Humanismus, Frankfurt am Main 1949, zweite Auflage 1951, *weitere Auflagen ebenda ohne Jahresangabe* (1946)

34) Der Feldweg, in: Festschrift zum hundertsten Todestag von Conradin Kreutzer, Meßkirch 1949; Wort und Wahrheit 5 (1950), S. 267-269; *eigens erschienen Frankfurt a. Main 1953,* zweite Auflage ebenda 1956

35) Holzwege, Frankfurt am Main, 1950. *Dritte, unveränderte Auflage, ebenda 1957.*
Darin: Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)
Die Zeit des Weltbildes (1938)
Hegels Begriff der Erfahrung (1942/43)
Nietzsches Wort „Gott ist tot" (1936-1943)
Wozu Dichter? (1946)

[+] Hölderlins Elegie „Heimkunft": „Die öffentliche Verbreitung und Besprechung des Heftes waren untersagt." M. Heidegger in: Wort und Wahrheit 3 (1948), S. 824

Der Spruch des Anaximander (1946)

36) (Briefe an Emil Staiger) in: Emil Staiger, Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger, in: Trivium 9 (1951), S. 1-16, auch als Sonderdruck erschienen Zürich o.J., jetzt auch in: Emil Staiger, Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Zürich 1955, zweite Auflage 1957, S. 34-49

37) Seinsverlassenheit und Irrnis, in: Ernst Barlach. Dramatiker, Bildhauer, Zeichner. Herausgegeben von der Kulturverwaltung der Stadt Darmstadt und dem Landestheater Darmstadt (Redaktion: Egon Vietta), Darmstadt 1951, S. 5-12 (1936-1946)

38) Das Ding, in: Gestalt und Gedanke. ein Jahrbuch. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (Redaktion: Clemens Graf Podewils), München 1951, S. 128-148

39) Logos, in: Festschrift für Hans Jantzen, hg. von Kurt Bauch, Berlin 1951, S. 7-18 (ursprünglich Vorlesung „Logik“ SS 1944)

40) Bauen, Wohnen, Denken, in: Mensch und Raum (Darmstädter Gespräche II). Herausgegeben im Auftrag des Magistrats der Stadt Darmstadt und des Komitees Darmstädter Gespräch 1951 von Otto Bartning, Darmstadt 1952, S. 72-84

41) Was heißt Denken? In: Merkur 6 (1952), S. 601-611

42) Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes, in: Merkur 7 (1953), S. 226-258

43) Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, *2. Auflage ebenda 1958* (aus dem Jahre 1935)

44) (Brief Martin Heideggers an die Redaktion:) Heidegger über Heidegger, in: Die Zeit (Hamburg), 24.9.1953, Nr. 39, S. 18

45) Die Frage nach der Technik, in: Die Künste im technischen Zeitalter. Dritte Folge des Jahrbuches Gestalt und Gedanke. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (Redaktor: Clemens Graf Podewils), München 1954, S. 70-108

46) Anmerkungen über die Metaphysik (Aus den Jahren 1936-1946), in: Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius, Wiesbaden 1954, S. 117-136

47) Wissenschaft und Besinnung, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel. Frankfurter Ausgabe vom 13.4.1954 (10,29), S. 203-211

48) „ ... dichterisch wohnet der Mensch ...“ , in: Akzente. Zeitschrift für Dichtung 1 (1954), S. 57-71

49) Heraklit, in: Festschrift zur Feier des 350jährigen Bestehens des Heinrich-Suso-Gymnasiums in Konstanz. Konstanz 1954, S. 60-76 (ursprünglich Vorlesung über Heraklit SS 1943)

50) Vorträge und Aufsätze, *Pfullingen 1954,* Zweite Auflage 1959. Darin:

I. Die Frage nach der Technik (= Nr. 46)
Wissenschaft und Besinnung (= Nr. 48)
Überwindung der Metaphysik (= Nr. 47)
Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)

Vgl. WhD

II. Was heißt Denken? (= Nr. 41)
Bauen, Wohnen, Denken (= Nr. 40)
Das Ding (= Nr. 38)
„ ... dichterisch wohnet der Mensch ... „ (= Nr. 49)
III. Logos, Heraklit, Fragment 50 (= Nr. 39)
Moira, Parmenides, Fragment VIII, 34-41
Zu Whd S. 146ff gehörend
Aletheia, Heraklit, Fragment 16 (= Nr. 50)

51) Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954 (1947)
52) Was heißt Denken? *Tübingen 1954,* Zweite, unveränderte Auflage 1961
53) Über „Die Linie“, in: Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1955, S. 9-45, unter dem neuen Titel: „Zur Seinsfrage“ und mit erweitertem Text, Frankfurt am Main 1956, *Zweite Auflage 1959*
54) Die Sprache J. P. Hebels, in: Heimat Baden-Württemberg 1955, S. 324-326
55) Gespräch mit Hebel beim „Schatzkästlein“. Rede zum Hebeltag 1956 (Nr. 4 der Schriftenreihe des Hebelbundes Lörrach), Lörrach 1956
56) Encuentros con Ortega y Gasset, in: Clavileno 1956, Nr. 39, S. 1-2
57) Was ist das – die Philosophie? *Pfullingen 1956,* zweite Auflage o.J.
58) Hebel – der Hausfreund, *Pfullingen 1957,* zweite Auflage 1958
59) Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, *zweite, unveränderte Auflage 1958.*
Darin: Vorlesung (1955/56)
Vortrag (1956)
60) Identität und Differenz, Pfullingen 1957, *zweite, unveränderte Auflage o.J.*
Darin: Vorwort (1957),
Der Satz der Identität (1957),
Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57)
61) Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften – Antrittsworte der ordentlichen Mitglieder – 1957/58, S. 20/21 (Lebensweg)
62) [+]) Essais et conférences. Traduit de l’allemand par A. Préau et préfacé par J. Beaufret („Les Essais“), Paris 1958
63) Grundsätze des Denkens, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie (Festschrift für Viktor Emil Freiherrn von Gebsattel zum 75. Geburtstage) 6. Jg., Heft 1-3, München 1958, S. 33-41
64) Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ. Aristoteles Physik B 1. Con traduzione italiana di G. Guzzoni, in: Il pensiero 3 (1958), S. 131-156 (n. 2), 265-289 (n. 3). Erschien gleichzeitig als Sonderdruck: Istituto editoriale cisalpino, Milano-Varese 1958, später in: Biblioteca „Il pensiero“. Testi filosofici. Nr. 2, Milano-Varese

[+] Ich führe diese französische Übersetzung der „Vorträge und Aufsätze“ an, weil sie einige wichtige Zusätze und Hinweise aus der Hand Heideggers enthält (in den Fußnoten gezeichnet mit „Heid“), die auch für den deutschen Leser manchmal mehr Licht in die als besonders dunkel bekannten Texte bringen können.

1960 (1940)
65) Hegel et les Grecs, in: Cahiers du Sud (Marseille) 45 (1958), S. 355-368
66) Der Weg zur Sprache, in: Die Sprache. Fünfte Folge des Jahrbuchs Gestalt und Gedanke. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der schönen Künste (Redaktion: Clemens Graf Podewils), München 1959, S. 137-170
67) Gelassenheit*, Pfullingen 1959,* zweite Auflage 1960.
Darin: Gelassenheit (1955),
Zur Erörterung der Gelassenheit (1944-45)
68) Unterwegs zur Sprache, *Pfullingen 1959,* zweite, unveränderte Auflage 1960.
Darin: Die Sprache (1950)
Die Sprache im Gedicht (=Nr. 43)
Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54)
Das Wesen der Sprache (1957/58)
Das Wort (1958)
Der Weg zur Sprache (=Nr. 66)
69) Aufzeichnungen aus der Werkstatt, in: Neue Zürcher Zeitung, 180. Jahrgang, 27. September 1959, Nr. 2898, S. 2
70) Dankeswort bei der Verleihung des Ehrenbürgerrechts der Stadt Meßkirch, in: Martin Heidegger. 26. September 1959. Herausgegeben von der Stadtverwaltung Meßkirch/Baden, Meßkirch o.J. (1960), S. 32-36
71) Hölderlins Erde und Himmel, in: Hölderlin-Jahrbuch 1958-1960, S. 17-39 (Tübingen)
72) Dank bei der Verleihung des staatlichen Hebelgedenkpreises (10. Mai 1960 in Hausen/Wiesental) in: Hebel-Feier. Reden zum 200. Geburtstag des Dichters. Karlsruhe 1960, S. 27-29
73) Sprache und Heimat, in: Johann Peter Hebel und seine Zeit. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages am 10. Mai 1960, Festschrift, hg. von Wilhelm Zeltner, Karlsruhe 1960, S. 27-50
74) Hegel und die Griechen, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag (Herausgegeben von D. Henrich – W. Schulz – K.H. Volkmann-Schluck), Tübingen 1960, S. 43-57 (Vortrag vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften im Juli 1958; erweiterte deutsche Fassung von Nr. 65)
75) Zusatz (1956), in: Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8446/47), Stuttgart 1960, S. 95-101
76) Sprache und Heimat, in: Dauer im Wandel. Carl J. Burckhardt zum 70. Geburtstag am 10.9.1961, hg. von H. Rinn und M. Rychner, München 1961, S. 174-193
77) Nietzsche. Zwei Bände. Pfullingen 1961 (Vorlesungen 1936-1940, Abhandlungen 1940-1946)
78) Auszüge aus einem Brief Heideggers an Husserl (1927) und aufschlußreiche Randnotizen Heideggers zu Husserls Entwürfen sind mitgeteilt von Walter Biemel in seiner Abhandlung „Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Hei-

deggers Anmerkungen dazu“, in: Tijdschrift voor Philosophie 12 (1950), S. 246-280

79) Guido Schneeberger hat in seinen als Manuskript gedruckten „Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie“ (Mit vier Beilagen und einer Bildtafel, Bern 1960; Bern, Hochfeldstraße 88) den für die Kursteilnehmer hektographierten Text der „II. Davoser Hochschulkurse 1929“ (Arbeitsgemeinschaft Cassirer-Heidegger) auf S. 17-27 abgedruckt.

80) Derselbe Verfasser hat unter dem Titel „Nachlese zu Heidegger“ (Dokumente zu seinem Leben und Denken. Mit zwei Bildtafeln, Bern 1962) weitere Stücke (vgl. Nr. 22) veröffentlicht, die schwer erreichbar waren, Zum weitaus größten Teil enthält der umfangreiche Band aber „Dokumente“, die auch mittelbar mit Heidegger nichts mehr zu tun haben.

Im Jahre 1961 erschien von Hildegard Feick ein „Index zu Heideggers ‚Sein und Zeit’“ (Tübingen). Der Index bringt auch zahlreiche Verweise auf die späteren Schriften.

Für Martin Heidegger erschienen folgende Festschriften:

Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Aus Anlaß seines sechzigsten Geburtstages verfaßt von Carlos Astrada, Kurt Bauch, Ludwig Binswanger, Robert Heiss, Hans Kunz, Erich Ruprecht, Wolfgang Schadewaldt, Heinz-Horst Schrey, Emil Staiger, Wilhelm Szilasi, Carl Friedrich von Weizsäcker, Bern 1949

Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag (W. F. Otto, W. Bröcker, Gadamer, E. Wolf, K. Löwith, H. Guardini, G. Krüger, Volkmann-Schluck, F.-G. Jünger, E. Jünger), Frankfurt am Main 1950

Martin Heidegger. Zum siebzigsten Geburtstag (26. IX. 1959). Festschrift (J. Beaufret, W. Bröcker, H.-G. Gadamer, A. Guzzoni, C.-A. Van Peursen, W. Schulz, H. Tanabe, K.-H. .Volkmann-Schluck, A. Wagner de Reyna, C.F. von Weizsäcker, R. Bultmann, J.B. Lotz SJ, H. Schlier, B. Allemann, W. Jens, Petzet, E. Preetorius, W. Schadewaldt, G. Schmidt, M. Boss, W. Heisenberg, I. Aichinger, H. Arp, G. Braque, R. Char, G. Eich, H. Grieshaber, H. Heissenbüttel, E. Jünger, F.G. Jünger, C. Podewils, C. Podewils), Pfullingen 1959

Von den vielen Berichten aus Vorlesungen, Übungen, Gesprächen und unveröffentlichten Manuskripten habe ich fast keinen Gebrauch gemacht. Wesentlich scheint mir eigentlich auch nur die eine oder andere Mitteilung von Max Müller zu sein (Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1958[2], z.B. S. 73f) und vor allem der kurze Bericht in Otto Pöggelers Heidegger Aufsatz „Sein als Ereignis“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII (1959) S. 597-632 über die beiden frühen Freiburger Vorlesungen die ich in meinem Exkurs III behandle. Der Verfasser hat mir freundlicherweise meine Vermutung bestätigt, daß seine Informationen von Prof. Dr.

Oskar Becker (Bonn) stammen, der ab 1922 Privatdozent an der Universität Freiburg i.Br. war. Sehr wahrscheinlich prüfte auch M. Heidegger selbst den kurzen Text Pöggelers über diese Vorlesungen vor der Veröffentlichung. Herr Prof. Dr. Martin Heidegger sagte mir im Verlaufe eines Gespräches, daß er selbst die Texte bzw. Unterlagen zu jenen Vorlesungen nicht mehr besitze (August 1959).

Sehr nützlich war mir ein von mir selbst hergestelltes Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen Martin Heideggers vom Jahre 1916-1958. Ich benutzte dabei vor allem die gedruckten Vorlesungsverzeichnisse im Universitäts-Archiv Freiburg i.Br. Da ich aber trotz vieler darüber hinausgehender Informationen, Bestätigungen und Korrekturen ein zureichend sicher aufgestelltes Gesamt-Verzeichnis der angekündigten *und* gehaltenen Vorlesungen bzw. Übungen (Marburg a.d.L. und Freiburg i.Br.) aus verschiedenen Gründen z.Zt. nicht geben kann, habe ich von einer eigenen Aufnahme in diese Arbeit abgesehen.

II. AUSGEWÄHLTE LITERATUR ÜBER MARTIN HEIDEGGER

Adorno, Th.W., Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956, bes. die Einleitung, S. 12-49, S. 196ff. u.ö.

Allemann, B., Hölderlin und Heidegger, 2. erweiterte Auflage, Zürich-Freiburg i.Br. o.J., 1954[1]

Anz, W., Verkündigung und theologische Reflexion, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 2, September 1961, S. 47-80

Balthasar, H.U.v., Apokalypse der deutschen Seele, Band III, Salzburg 1938, bes. S. 193-315

Barth, T., Identität und Differenz. Eine Begegnung mit Martin Heidegger, in: Wissenschaft und Weisheit 22 (1959), S. 81-92

Biemel, W., Heideggers Begriff des Daseins, in: Studia Catholica 24 (1949), S. 113-129

– Le concept de Monde chez Heidegger (Philosophes Contemporains – Textes et Études 4), Louvain-Paris 1950

– Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst (Kant-Studien Nr. 77), Köln 1959, bes. S. 130, 134, 182-196

Birault, H., La foi et la pensée d'après Heidegger, in: Philosophies Chrétiennes (Recherches et débats Nr. 10), Mars 1955, Paris 1955, S. 108-132

– L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique, in: Tijdschrift voor Philosophie 20 (1958), S. 646-723

– Heidegger et la pensée de la finitude, in: Revue internationale de Philosophie 14 (1960), S. 135-162

Blumenberg, H., Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns, in: Philosophische Rundschau 2 (1954/1955), S. 121-140

Boehm, H., Zijn en tijd in de filosofie van Husserl, in: Tijdschrift voor Philosophie 21 (1959), 8. 243-276

Boehm, R., Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggérienne, in: Revue internationale de Philosophie 14 (1960), S. 194-220

Boer, W. de, Heideggers Mißverständnis der Metaphysik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 9 (1955), S. 500-545

Bollnow, O. Fr., Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt/Main 1956[3]

Bonhoeffer, D., Gesammelte Schriften, hg. von E. Bethge, III. Band, München 1960: Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie (Antrittsvorlesung in Berlin am 31.7.1930), S. 62-84, bes. S. 68-71, 77; vgl. auch S. 121, 140, 160f.

Boss, M., Martin Heidegger und die Ärzte, in: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag, Pfullingen 1959, S. 276-290

Breton, S., Approches phénoménologiques de l'idée de l'être (Problèmes et doctrines XVI), Paris 1959

Bröcker, W., Dialektik – Positivismus – Mythologie, Frankfurt 1958, bes. S. 34ff, 87ff, 91-113

Buber, M., Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zürich 1953, über Heidegger S. 84-94, s. auch S. 114

– Geltung und Grenze des politischen Prinzips, in: Universitas 16 (1961), S. 689-699, bes. S. 695f. (jetzt auch in Bubers gesammelten Abhandlungen „Hinweise", Zürich)

Buddeberg, E., Denken und Dichten des Seins. Heidegger – Rilke, Stuttgart 1956

Buri, F., Theologie zwischen/oder mit Jaspers und Heidegger, in: Schweizerische Theologische Umschau 30 (1960), S. 83-94

Chiodi, P., L'esistenzialismo di Heidegger, 2ª edizione, Torino 1955

– Essere e linguaggio in Heidegger e nel „Tractatus" di Wittgenstein, in: Rivista di Filosofia 46 (1955), S. 170-191

Contri, S., Heidegger in una luce rosminiana. Definizione metafisica dell'uomo e sua apertura verso l'effettualità esistenziale. Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura 52 (1958), S. 161-176; 243-257

Conzelmann, H., Rudolf Bultmann, Theologie als Schriftauslegung, in: Studium Generale 14 (1961), S. 27-31

Coreth, E., Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel, in: Scholastik 29 (1954), S. 1-29

– Heidegger und Kant, in: Kant und die Scholastik heute, hg. von J. B. Lotz (Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. I), Pullach bei München 1955, S. 207-255

Corvez, M., La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger, in: Revue thomiste 53 (1953), S. 287-320; 54 (1954), S. 79-102, 559-583; 55 (1955), S. 377-390

– Chronique heideggerienne, in: Revue thomiste 53 (1953), S. 590-619; 54 (1954), S. 414-429

– La philosophie de Heidegger (Initiation philosophique Nr. 51), Paris 1961

Delfgaauw, B., De religieuze vraag als kernpunt van het denken van Martin Heidegger, in: Tijdschrift voor Philosophie 16 (1954), S. 85-102

Delp, A., Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers, Freiburg i.Br. 1935
Diem, H., Gott und die Metaphysik. Vortrag vor der Evangelisch-theologischen Fachschaft der Universität Tübingen (Theologische Studien, hg. von Karl Barth, Heft 47), Zürich 1956, bes. S. 7ff. und S. 16ff.
Diemer, A., Grundzüge des Heideggerschen Philosophierens, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 5 (1950), S. 547-567
– Besprechung von A. De Waelhens, Phénoménologie et Vérité, in: Philosophische Rundschau 3 (1955), S. 82-90
– Vom Sinn ontologischen Fragens, in: Sinn und Sein, hg. von R. Wisser, Tübingen, 7 (1960), S. 231-244, bes. 233, 237f.
Dondeyne, A., L'historicité dans la philosophie contemporaine, in: Revue philosophique de Louvain 54 (1956), S. 5-25; 456-477
– La différence ontologique chez Martin Heidegger, in: Revue philosophique de Louvain 56 (1958), S. 35-62; 251-293
Dubskỳ, I., Über Hegels und Heideggers Begriff der Zeit, in: Hegel-Jahrbuch 1961, hg. von W. R. Beyer im Auftrag der Hegel-Gesellschaft e. V., I. Halbband, München 1961, S. 73-84
Dufrenne, M., Heidegger et Kant, in: Revue de métaphysique et de morale 54 (1949), S. 1-28
– La notion d'„a priori" (Épimethée. Essais philosophiques) Paris 1959
Ebeling, G., Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Denken Martin Heideggers, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 2, September 1961, S. 119-124
Engelhardt, P.M., Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956), S. 187-196
Fabro, C., Aporie teologiche dell'esistenzialismo, in: Doctor Communis 10 (1957), S. 119-145
– L'essere e l'esistente nell'ultimo Heidegger, in: Giornale critico della Filosofia italiana 38 (1959), S. 240-258
– Essere e storicità, in: Divus Thomas 62 (1959), S. 155-167
Fagone, V., Il problema della verità in Heidegger, in: La Civiltà Cattolica 110 (1959), S. 140-154
– Verità e liberta in Heidegger, in: La Civiltà Cattolica 110 (1959), S. 487-502
– Unité ou discontinuité dans la pensée de Martin Heidegger, in: Sciences ecclésiastiques 8 (1956), S. 317-333
Fink, E., Spiel als Weltsymbol, Stuttgart 1960, bes. S. 47-53, 215ff. und 227ff.
Franz, H., Das Denken Heideggers und die Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 2, September 1961, S. 81-118
Fuchs, E., Denken und Sein? (Besprechung von H. Ott, Denken und Sein, s.u.), in: Philosophische Rundschau 8 (1960), S. 106-108
Fürstenau, P., Heidegger. Das Gefüge seines Denkens (Philosophische Abhandlungen 16), Frankfurt a.M. 1958

Gadamer, H.-G., Geschichtsphilosophie, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Dritte Auflage, II. Band (1958), Sp. 1488-1496
– Geschichtlichkeit, ebd., Sp. 1496-1498
– Historismus, ebd., Band III (1959), Sp. 369-371
– Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, bes. S. 94ff., 240ff., 250ff., 472f. u.ö.
– Zur Einführung, in: Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes (Reclams Universal-Bibliothek 8446/47) Stuttgart 1960, S. 102-125, vgl. dazu Heidegger ebd. S. 5 (Vorwort)
Greene, M., Heidegger (Studies in Modern European Literature and Thought), London 1957
Guzzoni, A., Ontologische Differenz und Nichts, in: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Pfullingen 1959, S. 35-48
Haag, K.H., Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960, bes. S. 68-83, 8, 38 u.ö.
Henrich, D., Über die Einheit der Subjektivität. Kant und das Problem der Metaphysik, in: Philosophische Rundschau 3 (1955), S. 28-69
Hinners, R., The freedom and finiteness of existence in Heidegger, in: The New Scholasticism 33 (1959), S. 32-48
Hoegen, M., Das Sein und der Mensch bei Martin Heidegger, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 4 (1960), S. 29-112
Holk, L.J. van, Wat betekent Heideggers uitsproak: „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“? in: Nederlands theologisch Tijdschrift 11 (1956/ 57), S. 119-129
Hollenbach, J.-M., Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie, Baden-Baden 1954
Hommes, J., Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg i.Br. 1953
– Die Krise der Freiheit. Hegel – Marx – Heidegger, Regensburg 1958
Hühnerfeld, P., In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie, Hamburg 1959
Hyppolite, J., Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger, in: Les études philosophiques 9 (1954), S. 307-314
Ittel, G.W., Der Einfluß der Philosophie Martin Heideggers auf die Theologie Rudolf Bultmanns, in: Kerygma und Dogma 2 (1956), S. 90-108
Jonas, H., Gnosis und moderner Nihilismus, in: Kerygma und Dogma 6 (1960), S. 155-171
Jørgensen, P.H., Martin Heidegger, en ny filosofisk religionsstifter?, in: Dansk Teologisk Tidsskrift 21 (1958), S. 65-94; 159-177
Jüngel, E., Der Schritt zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 58 (1961), S. 104-122
Kanthack, K., Das Denken Martin Heideggers. Die große Wende der Philosophie, Berlin 1959
Klenk, G.F., Heidegger und Kant, in: Gregorianum 34 (1953), S. 56-71
Knittermeyer, H., Die Philosophie der Existenz, Wien 1952
Kraft, J., Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie. 2.

erweiterte Auflage, Frankfurt a.M. 1957, 1932[1]

Krockow, Chr. Graf v., Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie 3), Stuttgart 1958

Kroner, R., Heideggers Privatreligion, in: Eckart 25 (1955), S. 30-41

Krüger, G., Sein und Zeit. Zu Heideggers gleichnamigem Buch, in: Theologische Blätter 8 (1929), S. 57-64

– Martin Heidegger und der Humanismus, in: Theologische Rundschau 18 (1950), S. 149-178

– Grundfragen der Philosophie. Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1958, passim

– Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte. Freiburg-München 1958, passim

Kuhn, H., Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens, Tübingen 1954, passim.

Ladrière, J., Histoire et Destinée, in: Revue philosophique de Louvain 58 (1960), S. 103-134

Lakebrink, B., Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Köln 1955, bes. S. 325-363 u.ö.

Landgrebe, L., Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg 1949, über Heidegger bes. S. 83-100

– Philosophie der Gegenwart (Ullstein-Bücher Nr. 166) Berlin 1958. (Durchgesehene und erweiterte Fassung der Erst-Auflage, Bonn 1952) bes. S. 42ff., 68ff., 89f., 105ff., 123ff., 135ff., 147ff., u.ö.

– Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung, in: Edmund Husserl 1859-1959, Recueil commémoratif (Phaenomenologica 4), La Haye 1959, S. 238-259

Langan, Th., The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology, New York 1959

Langlois, J., Heidegger, Max Müller et le thomisme, in: Sciences ecclésiastiques 9 (1957), S. 27-48

Lavelle, L., Le moi et son destin, Paris 1936, bes. S. 93ff.

Levinas, E., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1949

– La ruine de la représentation, in: Edmund Husserl 1859-1959, Recueil commémoratif (Phaenomenologica 4), La Haye 1959, S. 73-85

Liebrucks, B., Idee und ontologische Differenz, in: Kant-Studien 48 (1956-1957), S. 268-301

– Sprache und Metaphysik, in: Beiträge zur Einheit von Bildung und Sprache im geistigen Sein (Festschrift für E. Otto), Berlin 1957, S. 345-370, bes. 345ff

Løgstrup, K.E., Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung, Berlin 1950

Löwith, K., Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 11 (1930), S. 365-399

– Heidegger. Denker in dürftiger Zeit (Schriftenreihe „Ausblicke"), Frankfurt a.M.

1953, 2. erweiterte Auflage (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 98/99), Göttingen 1960
– Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, bes. Vorwort, S. 68ff., 93ff., 119ff., 152ff., 160ff., 174, 177f., 236ff.
Lotz, J.-B., Heidegger und das Christentum, in: Supplementum ad Acta III. Congressus Thomistici Internationalis: Doctor Communis 4 (1951), S. 63-73
– Zu Martin Heideggers „Einführung in die Metaphysik", in: Scholastik 29 (1954), S. 387-395
– Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von Martin Heidegger, in: Scholastik 33 (1958), S. 81-97
– Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas v. Aquin, in: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift, Pfullingen 1959, S. 180-194
– Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik, in: Gregorianum 40 (1959), S. 401-466
– Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik, in: Philosophisches Jahrbuch 68 (1960), Festschrift für Alois Dempf, S. 258-268
Luck, U., Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existential-analytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 53 (1956), S. 230-251
Lübbe, H., Philosophie in der Freiheitskrise (Zu J. Hommes, Krise der Freiheit, s.o.), in: Philosophische Rundschau 8 (1960), S. 52-60
– Heidegger, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Band V (1960), Sp. 63-65
Lukács, G., Existentialismus oder Marxismus?, Berlin 1951, Anhang: Heidegger redivivus, S. 161-183
Luther, W., Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache, in: Gymnasium 65 (1958), S. 75-107, bes. S. 84-97
Lynch, L., Martin Heidegger: Language and being, in: An Étienne Gilson Tribute presented by his North American Students with a Response by Étienne Gilson, Charles J. O'Neil Editor, Milwaukee 1959, S. 135-147
Macquarrie, J., Existentialist theology, A comparison of Heidegger and Bultmann, New York – London 1955
Malevez, L., Le croyant et le philosophe, in: Nouvelle Revue Théologique 82 (1960), S. 897-917
Marx, W., Heidegger und die Metaphysik, in: Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag, hg. von H. Höfling, München 1960, S. 185-200
Metz, J.B., Heidegger und das Problem der Metaphysik, in: Scholastik 28 (1953), S. 1-22
Van der Meulen, J., Heidegger und Hegel oder Widerspruch und Widerstreit (Monographien zur philosophischen Forschung 13), Meisenheim/Glan, 1953[1], 1954[2], 3. Auflage unverändert 1959
Misch, G., Lebensphilosophie und Phänomenologie, Eine Auseinandersetzung der Dil-

theyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Leipzig 1931
Möller, J., Existenzphilosophie und katholische Theologie, Baden-Baden 1952
– Das Wesen der ontologischen Differenz, in: Theologische Quartalschrift 139 (1959), S. 129-156
– Zur heutigen Situation der Metaphysik, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 141 (1961), S. 25-49
Moreau, J., La conscience de l'être (Philosophie de l'esprit), Paris 1958, bes. S. 99-156
Müller, G., Von der Bedeutung der Philosophie für die Weltorientierung der Theologen, in: Evangelische Theologie 13 (1952/53), S. 416-431
– Martin Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie, in: Theologische Zeitschrift 15 (1959), S. 357-375
Müller, M., Einführung in die Metaphysik, in: Universitas 9 (1954), S. 301-304; 409-413
– Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg [1]1949, ebd. 2. erweiterte Auflage 1958
– Expérience et Histoire (Chaire Cardinal Mercier 1957), Louvain-Paris 1959
– Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn, in: Sinn und Sein (hg. von R. Wisser), Tübingen 1960, S. 311-332
– Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie, in: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961) 1. Halbband, S. 1-18
Müller-Lauter, W., Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger, Berlin 1960
Müller-Schwefe, H.-R., Existenzphilosophie, Das Verständnis von Existenz in Philosophie und christlichem Glauben. Eine Begegnung, Göttingen-Zürich 1961
Muschg, W., Die Zerstörung der deutschen Literatur, Bern 1958, S. 214-230
Neugebauer, F., Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur Paulinischen Theologie, in: Kerygma und Dogma 5 (1959), S. 289-305
Noller, G., Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas als philosophisches und theologisches Problem, dargestellt an der Philosophie Heideggers und an der Theologie der Entmythologisierung (Diss.theol., Tübingen 1960), in: Theologische Literaturzeitung 86 (1961) Sp. 790-792
– Ontologische und theologische Versuche zur Überwindung des anthropozentrischen Denkens, in: Evangelische Theologie 21 (1961), S. 483-504
Nordentoft, S., Heideggers opgör med den filosofiske tradition kritisk belyst, København 1961
Oeing-Hanhoff, L., Le problème de l'être à l'ère atomique: A propos d'un récent ouvrage de M. Heidegger: Du principe de raison, Archives de Philosophie 21 (1958), S. 5-25
Ott, H., Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (Beiträge zur historischen Theologie 19), Tübingen 1955, passim
– Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zürich-Zollikon 1959

– Was ist systematische Theologie?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 2, September 1961, S. 19-46

Padellaro, R., Heidegger e il problema kantiano, Torino o.J. (1959)

Paumen, J., Heidegger et le thème nietzschéen de la mort de Dieu, in: Revue internationale de Philosophie 14 (1960), S. 238-262

Phénoménologie-Existence, Recueil d'études, (Birault, Breda, Gurwitsch, Landgrebe, Ricœur, Wahl), Paris 1953

Picht, G., Die Erfahrung der Geschichte (Wissenschaft und Gegenwart Nr. 19), Frankfurt a. Main 1958

– Die Epiphanie der ewigen Gegenwart, in: Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag, hg. von H. Höfling, München 1960, S. 201-244

Plebe, A., Heidegger e il problema kantiano (Studi e ricerche di storia della filosofia), Torino 1961

Plessner, H., Macht und menschliche Natur, Berlin 1931, jetzt auch in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953, S. 254ff.

– Über die Beziehung der Zeit zum Tode, in: Eranos-Jahrbuch 20 (1951), Mensch und Zeit, Zürich 1952, S. 349-386, bes. S. 380ff.

Pöggeler, O., Martin Heidegger, Der Satz vom Grund (Besprechung), in: Philosophischer Literaturanzeiger 11 (1958), S. 241-251

– Jean Wahls Heidegger-Deutung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958), S. 437-458

– Martin Heidegger, Was ist das – die Philosophie? (Besprechung), in: Philosophischer Literaturanzeiger 12 (1959), S. 194-198

– Sein als Ereignis, Martin Heidegger zum 26. September 1959, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 597-632

– Das Wesen der Stimmungen, Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Buch O. Fr. Bollnows, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 14 (1960), S. 272-284

Da Ponte, Essere e comprensione problematica dell'essere in Heidegger, in: Studia Patavina 5 (1958), S. 73-108

Problèmes actuels de la phénoménologie (hg. von H. L. van Breda), Textes et Études philosophiques, Brugge-Paris 1952

Przywara, E., Husserl et Heidegger, in: Les études philosophiques, Nouvelle Série, 7 (1961), S. 55-72

Raedemaeker, F. de, „Identität und Differenz", Bijdragen XX (1959), S. 157-173

Rahner, H. (= K.), Introduction au concept de Philosophie existentiale chez Heidegger, in: Recherches de Science religieuse 30 (1940), S. 152-171

Ralfs, G., Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit, in: Kant-Studien 48 (1956/57), S. 525-549

Revue internationale de Philosophie 14 (1960), No. 52, Fasc. 2 Sonderheft „Heidegger"

Richardson, W.J., Heidegger, From Phenomenology to Thought (Diss. phil. Löwen

1960), vgl. Revue philosophique de Louvain 58 (1960), S. 670-671

Rintelen von, F.-J., Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart, Meisenheim/Glan 1951, passim

Roessingh, K.H., Martin Heidegger als godsdienstwijsgeer (Philosophia religionis. Bibliotheek van geschriften over de godsdienstwijsbegeerte, 8), Assen 1957

Rombach, H., Der Stand der Philosophie. Ein Versuch, in: Philosophisches Jahrbuch 65 (1957), S. 309-341

Rosenmayr, L., Gesellschaftsbild und Kulturkritik Martin Heideggers, in: Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie 46 (1960), S. 1-38

Rossi, P., Martin Heidegger e l'analisi esistenziale della storicità, in: Rivista di filosofia 50 (1959), S. 15-37

Rukavina, T.F., Being and things in Heidegger's Philosophy: a rejoinder, in: The New Scholasticism 33 (1959), S. 184-201 (zu T. D. Langan)

Samuel, O., Die Ontologie der Logik und der Psychologie. Eine meontologische Untersuchung (Kant-Studien, Ergänzungs-Heft Nr. 74), Köln 1957, bes. S. 1-94

Schnübbe, O., Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Band 4), Göttingen-Zürich 1960 (ursprünglich Diss. theol. Erlangen 1955)

Schrey, H.H., Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie, in: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949, S. 2-21

Schulz, W., Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Philosophische Rundschau 1 (1953-1954), S. 65-93; 211-232

Schulz, W., Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, bes. S. 6ff., 287ff., 280-296, 298, 301

– Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen [1]1957, 2. unveränderte Auflage 1959

– Heidegger, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Dritte Auflage, Bd. III (1959), S. 121-123

– Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik, in: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag, Festschrift, Pfullingen 1959, S. 67-92

Schuwer, L., Intorno ai presupposti della demitizzazione, „Wie kommt der Gott in die Philosophie?" (Heidegger), in: Archivio di Filosofia 1961 (Il problema della demitizzazione), Nr. 1-2, S. 129-145

Schweppenhäuser, H., Studien über die Heideggersche Sprachtheorie, (Frankfurter Diss. Phil. 1955/56), in: Archiv für Philosophie, 7. Bd. (1957), S. 279-324, 8. Bd. (1958), S. 116-144

Seiffert, J.E., Entfremdung und Seinsvergessenheit. Ein Versuch über Martin Heidegger, in: Il Pensiero 4 (1959), S. 275-293

Siewerth, G., Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Horizonte VI), Einsiedeln 1959

Spaemann, H., Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte, Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 1 (1959), S. 290-313

Spiegelberg, H., The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, 2 vol., The Hague 1960, passim

Steiger, L., Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz theologischen Verstehens, Gütersloh 1961

Sternberger, A., Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existential-Ontologie, Leipzig 1934

Strolz, W., Der vergessene Ursprung. Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen, Basel-Freiburg-Wien 1959

– Der Denker des Seins. Zum 70. Geburtstag Martin Heideggers, Wort und Wahrheit 14 (1959), S. 502-510

Szilasi, W., Interpretation und Geschichte der Philosophie, in: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949, S. 72-87

Trépanier, E., La signification du „je suis“ selon Martin Heidegger, in: Sciences ecclésiastiques 10 (1958), S. 203-226

Uslar, D.v., Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 85-101

Vietta, E., Die Seinsfrage bei Martin Heidegger, Stuttgart 1950.

Voegelin, E., Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959, bes. S. 57ff., 65ff.

Vuillemin, J., L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Fichte-Cohen-Heidegger (Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale), Paris 1954

De Waelhens, A. – Biemel, W., Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“, in: Symposion. Freiburg i.Br. – München, 3 (1952), S. 471-508; auch als Sonderdruck, S. 1-38

– Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger (Épimethée Essais philosophiques), Paris 1953

– Identité et différence: Heidegger et Hegel, in: Revue internationale de Philosophie 14 (1960), S. 221-237

Welte, B., Remarques sur l'ontologie de Heidegger, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 31 (1947), S. 379-393

– Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers, in: Wort und Wahrheit 3 (1948), S. 401-412

– (Martin Heidegger und die Heimat) Festrede zur Verleihung des Ehrenbürgerrechtes der Stadt Meßkirch/Baden an Martin Heidegger am 26.9.1959, in: Martin Heidegger, 26. September 1959 (als Manuskript gedruckt von der Stadtverwaltung Meßkirch 1960), S. 3-13

Wisser, R., La voix qui pense et sa pensée, Martin Heidegger, in: Études philosophiques 13 (1958), S. 495-500

Wyschogrod, M., Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence, London 1954

Zuidema, S.U., De openbaringsideen van Karl Barth en Martin Heidegger. De vergelijkbaarheid van beider denkstructuur, in: Philosophia Reformata 20 (1955), S. 162-175

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

Der Übersichtlichkeit und flüssigen Lesbarkeit wegen habe ich darauf verzichtet, eine große Zahl von Abkürzungen zu gebrauchen. Gelegentliche Abkürzungen bei öfteren Zitationen habe ich bei der jeweils ersten Anführung angemerkt. Gegenüber diesen seltenen Fällen habe ich die wichtigsten und am meisten zitierten Werke Martin Heideggers mit ihren wichtigsten Buchstaben abgekürzt. Gelegentlich herangezogene Arbeiten Heideggers habe ich nach einer ersten ausführlichen Angabe meist mit einem Kennwort versehen, z.B. „Duns Scotus“, „Hegel und die Griechen“, „Cassirer-Rezension“, „Grundsätze“, „Physis“ usf.

ED	=	Aus der Erfahrung des Denkens
EH	=	Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung
EM	=	Einführung in die Metaphysik
Ge	=	Gelassenheit
HEH	=	Hölderlins Erde und Himmel
HH	=	Hebel - der Hausfreund
Ho	=	Holzwege
Hu	=	Über den Humanismus
ID	=	Identität und Differenz
KM	=	Kant und das Problem der Metaphysik
Ni	=	Nietzsche (Der jeweilige Band ist mit I bzw. II bezeichnet)
PLW	=	Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“
SF	=	Zur Seinsfrage
SG	=	Der Satz vom Grund
SZ	=	Sein und Zeit
US	=	Unterwegs zur Sprache
VA	=	Vorträge und Aufsätze
WdP	=	Was ist das - die Philosophie?
WG	=	Vom Wesen des Grundes
WhD	=	Was heißt Denken?
WM	=	Was ist Metaphysik?
WW	=	Vom Wesen der Wahrheit

EINLEITUNG

Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu explizieren, sagt Hegel einmal. Man kann die herausfordernde Spitze dieses Gedankens entschärfen mit dem beruhigenden Hinweis, gerade die „genialen“ Entwürfe der großen Männer bedürften der erläuternden Auslegung, der kritischen Auseinandersetzung und wenn nicht der notwendigen Zurückweisung, so doch mindestens einer einschränkenden und von „Einseitigkeiten“ befreienden Zurechtweisung. Es ist auch zweifellos wahr, daß darin die Seele und das Wesen der Wissenschaften beschlossen ist. Trotz dieser richtigen Feststellung bleibt Hegels Wort von der „Verdammung“ anstößig. Ist es die Stimme eines Großen des Geistes, der vielleicht resignierend, aber doch überlegen um die Unvermeidbarkeit des „ewigen“ Mißverstehens weiß? Vielleicht klingt aber doch eher etwas von der tiefen Not und den beklemmenden Schwierigkeiten an, in die das menschliche Mühen um die Erkenntnis der Wahrheit immer wieder gerät. Freilich darf man dabei weniger an äußerliche Parteiungen und Positionskämpfe von „Weltanschauungen“ denken; diese nehmen ihren Ausgang ohnehin von mehr oder weniger fertigen und gesicherten Konzeptionen. Die „Verdammung“ erinnert eher an die Unruhe des leidenschaftlichen Suchens, an das fast ausweglose Umhergetriebenwerden und an die unauslöschlichen Fragen; Vieldeutigkeit des Geschriebenen, Schwierigkeit der zu bedenkenden Sache, von überallher auflauernde Zweifel, Wahl und Entscheidung fordernde Aporien, Gunst und Ungunst der Sprache bringen in jedes echte Fragen jene Vielfältigkeit, Widersprüchlichkeit und Vieldimensionalität, die jede wahre Verbindlichkeit zu untergraben drohen. Sofern nun der Gedanke der „großen Männer“ noch weniger davor verschont bleibt, jede Wahrheit aber als solche danach aus ist, sich öffentlich ins Wort und Werk zu setzen, ist das Gedachte eines Denkers auch im hohen Maße auf die Deutung angewiesen. So ist es nicht weniger wahr, wenn man sagt, ein großer Mann sei dazu verdammt, von den Menschen expliziert zu werden. Freilich ist das kein Widerspruch zu Hegels Wortlaut.

ERSTES KAPITEL

Zum Stand der Diskussion um Martin Heideggers Werk

Solche und ähnliche Überlegungen stellen sich ein, wenn man sich an die Interpretation eines Denkers macht. Sie werden noch wahrer, wenn man sich an einen zeitgenössischen Philosophen wagt, da die unmittelbare Nähe stark verstrickt in die fragwürdige Aktualität und so den wahren Sinn des zu Verstehenden vielleicht eher verbirgt als hervorkommen läßt. Erst recht aufmerksam wird man aber auf solche Zusammenhänge, wenn man heute den Namen „Martin Heidegger" in den Bereich der Philosophie einführt. Begeisterte Zustimmung und erbitterte Anfeindung stehen gegeneinander, billige Schlagworte und Besorgnis erregende Schreckgespenste lösen sich ab, hartnäckige Verdächtigungen und haltloses Nachreden unterbinden in gleicher Weise ein Gespräch. Großer Anklang und hohe Auflagenziffern, breiteste Wirkung und weitreichender Einfluß können den fast undurchdringlichen Wirrwarr der Deutungen nicht verbergen. Je eindringlicher sich ein Ausleger heute in das Werk Martin Heideggers einzulesen versucht, desto nachdenklicher und bedrückender erfährt er seine Aufgabe. Immer wieder stellt sich die Versuchung zur Resignation ein angesichts der überwältigenden Flut von verwirrenden Erklärungsversuchen und enttäuschenden „Auseinandersetzungen". Wer dennoch den Versuch einer Deutung unternimmt, wird gut daran tun, sich einleitend die hermeneutische Situation zu verdeutlichen. Eine solche Übersicht kann vielleicht ein Beitrag sein, sich die gestellte Aufgabe nicht zu harmlos vorzustellen; er wird aber auch vor Illusionen warnen über das, was eine Interpretation im besten Falle erreichen kann.

a) Der Ausgangspunkt der Interpretationen

Man wird naturgemäß sich die Auskunft über einen Denker von Menschen geben lassen, die längere Zeit in persönlichem Umgang und unter wissenschaftlicher Führung eines solchen Mannes standen.

Aber Heidegger hat nie eine eigentliche „Schule" gebildet; sie widerstrebt wohl grundsätzlich dem, was er im Wesen des Denkens erblickt. Sofern man darüber hinaus doch von einer „Heidegger-Schule" reden darf, ist ihre Reihe sehr von bunt. Sie reicht von Herbert Marcuse und Karl Löwith zu Hans-Georg Gadamer und Gerhard Krüger, von Walter Bröcker und Max Müller zu Simon Moser und Gustav Siewerth, von Wilhelm Weischedel und Gottfried Martin zu Eugen Fink und Bernhard Welte, von Walter Biemel und Karl Ulmer zu Wolfgang Struve und Wilhelm Szilasi, von Wilhelm Kamlah und Joachim Ritter zu Johannes B. Lotz und Karl Rahner.

Die tiefe Auseinandersetzung mit dem Freiburger Philosophen ist aber auch da zu finden, wo keine oder kaum unmittelbare Schülerschaft bestand: ich denke nur an Walter Schulz und Karl-Heinz Volkmann-Schluck, an Ludwig Landgrebe und Rudolf Berlinger. Wir bleiben bei einigen Namen aus dem deutschen Sprachbereich und aus dem engeren Raum der Universität. Damit ist freilich die Wirkung Heideggers nicht erschöpft. Aber auch in dieser willkürlichen Auswahl und Begrenzung wird man schwerlich eine *bestimmte* Gemeinsamkeit tieferen und unterscheidenden Grades gegenüber anderen „Richtungen" feststellen können. Die einzelnen Wege sind zu verschieden.

Zwar ist es nun vorbei mit ernstzunehmenden Einstufungen unter die Rubriken „Existenzialismus“ und „Existenzphilosophie“; das anthropologisch-existenzialistische Mißverständnis Heideggers ist kaum mehr möglich, seitdem Heidegger ab 1950 in einer Fülle von bedeutsamen Abhandlungen seine eigene Stellung mehr und mehr klärte. Dennoch darf man sich nicht täuschen. Im Ausland redet man noch genug vom Existenzialisten Heidegger. Auch aus dem deutschen Sprachbereich sind manche Töne noch zu hören in dieser Richtung. Erich Przywara und Hans Jonas legen in jüngsten Veröffentlichungen dafür Zeugnis ab[1]. Man ist ohnehin geneigt, zum mindesten für den frühen Heidegger doch eine „existenzialistische“ oder „existenzialphilosophische“ Deutung anzunehmen. Damit soll dann die vielberedete „Kehre“ Heideggers erklärt werden. Aber auch da, wo man sich um ein angemessenes Gespräch mit Heidegger bemüht hat und bemüht, besteht eine merkwürdige Distanz zu den frühen Schriften. A. de Waelhens – selbst Verfasser einflußreicher Arbeiten im französischen Sprachgebiet[2] – wirft etwa dem verdienstvollen Büchlein von Max Müller „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“[3] vor, es bringe für seine „ontologische“ Deutung Heideggers keine Texte vor 1935; „Sein und Zeit“ biete überhaupt nicht so viel „Ontologie“[4]. Heidegger selbst protestierte aber nicht erst 1946 im vielzitierten „Humanismusbrief“ gegen die Einordnung unter „Existenzialismus“ und „Existenzphilosophie“. Er lehnte eine solche Klassifizierung auch nicht erst 1937 ab in einem Brief an Jean Wahl[5], sondern schon 1929 beim ersten entscheidenden Auftreten dieses Titels[6].

In die gleiche Zeit fällt auch schon das Verdikt von Seiten des Neopositivismus: Rudolf Carnap vermag in der „Metaphysik“ Heideggers nur „Wortkünstelei“ zu sehen[7].

---

1 Vgl. Hans Jonas, Gnosis und moderner Nihilismus, in: Kerygma und Dogma 6 (1960), S. 155-171; Erich Przywara, Husserl et Heidegger, in: Les Études philosophiques, Nouvelle Série 7 (1961), S. 55-62, bes. S. 60.

2 Ich erwähne nur das größte, in mehreren Auflagen erschienene Werk: La philosophie de Martin Heidegger. Louvain 1942. Gabriel Marcel sagte bereits drei Jahre nach Erscheinen dieses Buches in einem Artikel „Autour de Heidegger“, in: Le Dieu Vivant 1 (1945), S. 89-100, Zitat S. 89, daß de Waehlens Buch „constitue une étape décisive pour la pénétration de la pensée heideggerienne dans les pays de langue française“. De Waehlens deutet hier allerdings noch vollständig existenzialistisch. Auf seine späteren Veröffentlichungen, die Heidegger eher gerecht werden, kann ich nicht eingehen.

3 Erste Auflage Heidelberg 1949, zweite Auflage 1958 (erweitert).

4 Revue philosophique de Louvain 48 (1950), S. 304-307.

5 „Mais la question qui me préoccupe n’est pas celle de l’existence de l’homme; c’est celle de l’être dans son ensemble et en tant que tel“, Lettre de Martin Heidegger, in: Bulletin de la Société française de Philosophie. Subjectivité et transcendance. Séance du 4 décembre, 37 (1937), p. 193.

6 Vgl. F. Heinemann, Existenzphilosophie lebendig oder tot? Stuttgart 1954 (Urban-Buch Nr. 10), S. 87: „Während des denkwürdigen Treffens auf den Davoser Hochschulwochen im März 1929 ... protestierte Heidegger sofort privatim gegen diese Einreihung.“ F. Heinemann selbst trug – nach eigenem Zeugnis (ebd.) – wesentlich dazu bei, das Bild Heideggers als Existenzphilosophen zu schaffen. Zu den weiteren Mitschöpfern dieser Klassifizierung dürfte u.a. besonders Erich Przywara zählen; er machte bereits 1929, auch in Davos, die Unterscheidung von Essenz- und Existenzphilosophie (vgl. Scholastik 14 [1939], S. 515 Anm. 1). Die Weiterentwicklung der thomistischen Metaphysik führte dann sogar zu dem Titel „L’existentialisme de Saint Thomas“ (vgl. J. Maritain, in: Acta Pont. Accad. Rom. S., Thomae Aq., vol. XIII, Romae [Marietti] 1947, pp. 40-64) und zu der Bezeichnung des Thomismus als einer „philosophie existentielle“ (vgl. É. Gilson, Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin, Paris [Vrin] 1943, p. 511. Man kann sich wohl streiten über diese Titelbildungen.

7 Vgl. Rudolf Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Er-

Seither ist dieser „Einwand“ unendlich wiederholt worden.

Je zahlreicher die Auseinandersetzungen, Titel, Einordnungen und Interpretationen wurden, um so rätselhafter wurde das Gesicht der „Sphinx Heidegger“[8]. Wir zählen im folgenden einige Deutungen auf. Obwohl fast immer wörtliche Zitate angeführt werden, die leicht nachgewiesen werden könnten, habe ich auf ausdrückliche Belege verzichtet. Neben Gründen der Raumersparnis bestimmte der Sinn dieser einleitenden Skizze die Art der Darstellung: eine Besinnung über die hermeneutische Situation ist kein geeigneter Ort für eine gründliche Auseinandersetzung und erst recht kein Tummelplatz für Polemik um der Polemik willen. Es geht hier weder um Angriff noch um Verteidigung, sondern um die Vielfalt und Ausweglosigkeit der sich ergänzenden und widersprechenden Deutungen, um die Wege, auf denen man Heidegger zu verstehen sucht.

b) Der Wirrwarr der Deutungen

Heidegger gehört zu denen, die eine alte und müde gewordene Welt, die am Zerfallen ist, noch hinabstoßen und zugrunde richten. Das ist die bürgerliche und christliche Scheinwelt. Dagegen richtet er in der „wahren Welt“ keinen übersinnlichen Realitätenbesitz ein; aber er lehrt auch nicht die allmächtige und universale Zuständigkeit der berechnenden Wissenschaft, die „Welt“ der Physik ist nicht die „wahre Welt“. Heidegger bringt die Möglichkeit einer Rückkehr in die verlorene Heimat; Heidegger erweist endgültig, daß die Metaphysik am Ende ist. Sie war überhaupt schon bei Platon Kompensation: Platos Ideenwelt ist ein Ersatz für die Götterwelt, welche beim Übergang vom Mythos zur Physik verlorengegangen war. Der späte Heidegger ruft mit Hölderlin die verlorene mythische Welt wieder zurück, er verkündet sie schon. Heidegger ist in einem solchen Sinne „Mythologe“.

Das scheint denen wieder eine Bestätigung zu sein, die in Heidegger eine schlechte Ideologie sehen oder aber eine Pseudoreligion. Wo man angeblich mit Heideggers Hilfe zur Eliminierung des „Mythos“ durch entsprechende Interpretation schreitet, glaubt man, man müsse den verirrten Heidegger der „Holzwege“ und „Vorträge und Aufsätze“ nun selbst „entmythologisieren“. Aber wenn er in seiner Destruktion der Metaphysik den metaphysischen Begründungswillen ad absurdum führt, dann versöhnt das doch wieder; er zeigt in solcher „Reflexion“, daß die Metaphysik in ihrem Wesen die Selbstsicherung des Menschen bedeutet gegenüber einer vergegenständlichten, zeitlosen Welt des Geistes – einer Auffassung, die aus der Haltung des sich sichernden Menschen kommt und der die Theologie absagen muß, wenn sie sich selbst richtig versteht. Schließlich bleibt aber zu bedenken, daß die Interpretationen der antiken und neuzeitlichen Philosophie philologisch völlig unhaltbar sind.

Heidegger strebt ja ohnehin seit Jahren zurück zu den Vorsokratikern, weil er meint, dort das „reine Sein“ und den „heilen Ursprung“ zu finden. Damit übersieht er nicht bloß den Reichtum der späteren Metaphysik, sondern erkennt auch nicht die unwiederbringliche und unvergleichliche Weltsituation. Er drückt sich um den echten Vermittlungsprozeß von Erbe und Bewahrung, von Herkunft und Zukunft. Heidegger gehört zur romantischen Opposition gegen die moderne Welt. Die Geschichte der modernen

---

kenntnis (Leipzig) 2 (1931), S. 219-241.

[8] So Peter Wust nach F. Heinemann, a.a.O., S. 89.

Welt ist für ihn eine Geschichte des Zerfalls. Heidegger hat den Platz bei den Kulturpessimisten der zwanziger Jahre. Das begründet seinen Ruhm. Er nützt überdies die augenblickliche Situation günstig aus, um seine persönliche Bannkraft zu erhöhen. Heute redet er, da es nach dem zweiten Weltkrieg nichts mehr zu stürzen gilt, von einer neuen und „verborgenen Wahrheit", die das Heil bringen soll. Er gibt sich nicht mehr als das revolutionäre Genie und als der maßlose akademische Außenseiter im Stile eines Kierkegaard oder Nietzsche. Vielmehr stilisiert er sich selbst zu einem Hirten, Denker und Sager des „Seins"; er steigert sich empor zum Hüter eines neuen „Abendlandes". Aber für manche Anhänger ist das kein „Witz" und keine „Romantik". Heidegger bringt eine notwendige Wende des gesamten abendländischen Denkens, die alles durchgreift. Der Freiburger Philosoph bedeutet „die große Wende der Philosophie".

Heidegger ist immer an der „richtigen" Stelle. Damals redet er von „Verfallenheit" und „Entschlossenheit", heute packt er das heiße Eisen „Technik" bzw. „Atombombe" an. Dennoch geht er auf die von Hegel her bekannte „Entzweiung", die sich dabei überall zeigt, nicht eigentlich ein. Er konstatiert sie nur. Sofern diese Entzweiung die Entfremdung des Menschen auf dem Grunde des gesellschaftlichen Seins bekundet, erblickt er zwar die innere Zusammengehörigkeit des privaten und des öffentlichen Lebens. Er versucht aber einen trügerischen Ausweg in eine mythifizierte Pseudogeschichte des „Seins". Die soziale Realität bleibt dem einsamen Denker verschlossen. Im Grunde ist er „reaktionär". Nach dem Muster von Karl Marx muß die philosophische Gesellschaftskritik aus dem inneren wesentlichen Bewußtsein das erklären, was für Heidegger selbst die Form eines exoterischen Bewußtseins hatte. So kommt man zur Wurzel seiner „Akkomodationen". Das vergötterte „Erste" Heideggers ist nicht die erwünschte Unmittelbarkeit, sondern die gedankenlose Verhimmelung der prima philosophia blendet sich selbst: sie durchschaut nicht die Vermittlungen innerhalb der antagonistischen Gesellschaft. Die Anrufung des Seins in seiner manischen Starrheit ist das formelhafte Klappern der Gebetsmühle. Heideggers Ontologie ist getarnter Nominalismus; willkürliche Begriffsbildung und darum noch relativistischer als der moderne Positivismus. Er verkündet dem Individuum, daß es das Abstrakte für konkret zu nehmen habe, den Fetisch für die Wahrheit. Die Fundamentalontologie dient im Grunde der Verteidigung des Bestehenden. Sie ist Ideologie. Als solche dient sie der Negation der Menschlichkeit.

Das ist auch kein Wunder: Heidegger wütet ohnehin schon lange gegen den „Humanismus", gegen die Würde des Menschen. Es gilt kein moralisches Gesetz und kein Gebot mehr. Die naturrechtlich-metaphysische Hoheit des Menschen wird verhöhnt, das Christentum des Nihilismus bezichtigt. Es bleibt nur ein formalistischer „Dezisionismus", genährt und abhängig vom Romantizismus der Jugendbewegung.

Diese innere Haltlosigkeit und der Verrat der Philosophie angesichts der facta bruta prädestinierte Heidegger auch zum Schrittmacher des Nationalsozialismus. Wie er seiner verschrobenen und aufgeblähten Begriffskonstruktion in „Sein und Zeit" verfallen konnte, so verfiel er selbst in einer geradezu verblüffenden Widerstandslosigkeit dem Vokabular der politischen Bewegung Adolf Hitlers. Das unkritische Hören auf das vermeintliche Geheiß des Geschicks des Seins ließ den Freiburger Rektor der Universität vom Jahre 1933 bösen Irrtümern erliegen. Er ist überhaupt der „Metaphysiker des Nazismus". So taumelt er zwischen Utopismus und Diktatur von einer Selbsttäuschung zur anderen. Der Helfershelfer der totalen Vernichtung zieht sich aber wieder mit der Beru-

fung auf die „Irre“ des Menschen aus der Verantwortung.

Die griechisch-romantisierte Moira wird zum Ersatz des Weltgeistes. Im Grunde ist das alles noch „Metaphysik“. In ontologischer Hinsicht besteht nicht der geringste Unterschied zwischen Heidegger und Aristoteles. Aber schlimmer ist, daß die willkürlich konstruierte „Seinsgeschichte“ zur Legitimation des Unheils wird. Die ontologische Verklärung des „Es gibt“ führt zur Kapitulation der Philosophie vor dem „Wirklichen“. Der Kommunismus wird seinsgeschichtlich sanktioniert und für notwendig erachtet. Heidegger überbietet noch die kommunistische Schärfe der Destruktion und der Entwürdigung der „Personalität“ des Menschen. Heidegger zieht mit dem Kommunismus an einem Strang, weil für ihn der Kollektivismus eine notwendige und endgültig nicht überwindbare Bedingung für den Aufgang des Heilen darstellt.

Damit wird Heidegger überhaupt zum Symbol des politisch haltlosen Philosophen. Als solcher spiegelt er Größe und Verhängnis des Deutschen überhaupt. Eine Untersuchung über Heidegger wird zum „Versuch über ein deutsches Genie“. Aber wie verhält er sich angesichts der Wirklichkeit? Er flieht. Er flüchtet, lamentierend über die Seinsvergessenheit, aus der Verantwortung – hinein in ein esoterisches Heils-Denken, das nur wenigen erlesenen „Schülern“ mitgeteilt wird. Ihm eignet eine diktatorische Prägekraft, die in besonderer Weise empfänglich macht für Pathos und Führung. So bleibt der Schwarzwald-Denker in naher Verwandtschaft zu jenen gnostischen Unterströmungen, die seit Jahrhunderten die verfänglichen Leitbilder abseitiger politischer Leidenschaft bilden. Heidegger ist sogar der geistreichste Gnostiker des Abendlandes. Doch dieser Gnostizismus hat noch seine eigene Schärfe und Verschärfung erhalten: in ihm gibt es nicht einmal mehr die „Natur“, auch nicht mehr den „Kosmos“; dieser ist auch nicht mehr von bösen und teuflischen Geistern bewohnt und beherrscht, gegen die der Mensch sein Selbst zu gewinnen hat; der moderne Mensch ist nur in ein gleichgültiges und absolutes Vakuum „geworfen“, in einen bodenlosen Abgrund. Der Verfasser von „Sein und Zeit“ ist ein heroischer Nihilist. Das ist die neuerliche Ansicht eines früheren Heidegger-Schülers. Ein anderer Schüler aus der Marburger Zeit – nicht minder vertraut mit dem Denken der Gnosis – meint dagegen, daß eine Analyse der modernen Philosophie und Dichtung unter dem Gesichtspunkt „gnostischer Motive“ gewiß sehr fruchtbar wäre. Er denkt dabei an Sartre, Camus, Max Scheler und manche kleinere. Er denkt aber nicht an Heidegger, „bei dem die Dinge ganz anders liegen“.

Der Gnostiker ist ein Häretiker. Auch Heidegger ist ein „Häretiker“: er suchte sich gewisse christliche und der göttlichen Offenbarung entsprungene Motive heraus, interpretierte sie „existenzial“ und „säkularisierte“ sie so. So ist Heideggers Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein. Der Verfasser von „Sein und Zeit“ ist am Ende überhaupt nur ein gottloser Theologe, dessen Fundamentalontologie der Theologie im doppelten Sinn „entsprang“. Um so mehr muß der Theologe das „Frevelhafte“ dieser Säkularisierung erkennen: die in Gnaden geschenkte Größe christlicher Existenz wird zur eigenmächtigen Selbstherrlichkeit des Menschen. Doch diese Sündhaftigkeit läßt sich nicht vollständig verdecken. Sie kommt wieder und entpuppt sich „weltlich“ als eine „Philosophie des schuldigen Gewissens“. In ihrer Weise beweist sie dann doch wieder die Verfallenheit und Verderbnis der menschlichen Natur. Das erweist sogar noch seine verfemte Spätphilosophie, indem sie die Bodenlosigkeit des menschlichen Wissens zeigt; der Selbstbegründungswille des Menschen in der Metaphysik ist luziferisch. Aber – versucht nicht gerade das „wesentliche Denken“ des Freiburger Weisen eine Über-

windung der Metaphysik? Gelingt sie ihm nicht? Also setzt man einmal an die Stelle des Heideggerschen Seins die biblische Offenbarung. Aber ist das nicht wieder das entsetzliche Unheil eines vorgegebenen Offenbarungsglaubens mit seinen diktatorischen Mächten von Theologie, Kirche und Kultus? Wir verwechseln damit die Geschichtlichkeit der Offenbarung mit einem Geschick, dem wir nicht mehr widersprechen, sondern nur noch entsprechen, demgegenüber wir nicht mehr fragen, sondern nur noch antworten dürfen. Kehrt nicht so eine diktatorisch auftretende Offenbarungstheologie wieder mit ihren dämonischen Selbstverabsolutierungen und ihren unmenschlichen Machtansprüchen? Wenn man Heideggers Ansätze in die Theologie überträgt und beibehält, gerät man wieder in den dunkelsten Objektivismus, oder man wirft sich in die Arme seines Zwillingsbruders, der autoritären katholischen Kirche.

Doch der katholische Theologe erblickt in Heidegger den philosophischen Gewährsmann der Bultmannschen Entmythologisierung; er betrachtet ihn sogar als einen Denker typisch protestantischer Art: betont die „Verfallenheit" der menschlichen Natur, leugnet die natürliche Gotteserkenntnis, d.h. zum mindesten die traditionellen Gottesbeweise; so fällt er unter das Anathema des Vaticanum; die Welt spricht doch von Gott. Diesbezügliche Rettungsversuche Heideggers von katholischen Philosophen – wie z.B. die Interpretation des Vaticanums durch Max Müller[9] – sind unhaltbar. Sie zeigen nur, wie sehr die Aufweichungserscheinungen und die gefährlichen Akkomodationen an die Ideologien schon um sich gegriffen haben in einer Zeit, wo alles andere am Platz sein darf als mangelnde Festigkeit und Knochenerweichung. Gerade jetzt gilt es, an dem „unversöhnlichen Gegensatz" der „thomistischen Metaphysik" zur Existenzphilosophie festzuhalten. Nur auf diesem Standpunkt wird der Philosoph zum Arzt seiner Zeit, der tiefere Eingriffe vornehmen kann und zur Ordnung aufrufen muß. Heidegger ist im letzten das klare Bild eines „reinen Agnostizismus"; eine Verbindung von Sein und Offenbarung ist „entschieden unmöglich". Die phänomenologische Grundhaltung verwehrt den Zugang zu einem Absoluten und Göttlichen. Heidegger bleibt gefangen in der Immanenz. Oder er bleibt indifferent, wie ja der Humanismusbrief beweist. Jedenfalls bleibt seine Nähe zum Protestantischen evident. Er war ja vom Jahre 1929 bis zum Jahre 1943, also über 15 Jahrgänge hinweg, Mitherausgeber der „Theologischen Rundschau" (begründet von Bousset und Heitmüller, Neue Folge unter Mitwirkung von Walter Baumgartner, Hermann Faber, Friedrich Gogarten, Martin Heidegger, Friedrich Karl Schumann herausgegeben von Rudolf Bultmann und Hans von Soden). Aber das Zwiegesicht bleibt: er hat darin nie etwas veröffentlicht. Nur seine damals allmählich schon „abfallenden" Meisterschüler, Karl Löwith und Gerhard Krüger, kommen zu Wort; Löwith kämpft dabei sogar schon gegen seinen Lehrherrn. In diesem Zusammenhang erinnere man sich doch auch des Kampfes um die „Entmythologisierung". War es nicht einhellige Meinung vieler Interpreten Bultmanns, daß dessen Theologie unhaltbar sei auf Grund der darin verborgenen Voraussetzungen aus der Philosophie Heideggers? Solche „weltanschaulichen Voraussetzungen" sind in ihren nihilistischen und relativistischen Aspekten bei Bultmann zwar überwunden, aber doch weiterhin gefährlich. Sie spiegeln deutlich die verhängnisvollen Wirkungen jeder Philosophie und Ontologie in der Theologie. Aber auch wo man die Notwendigkeit ontologischer Arbeit innerhalb der Theologie erkannt hat und den frühen Heidegger entsprechend fruchtbar zu machen sucht, wird man kritischer gegen Heideggers Spätschriften. Kehrt nicht in der Rede vom Göttlichen und vom Gott im „Geviert" die theologia

[9] Existenzphilosophie, S. 76.

und vom Gott im „Geviert“ die theologia naturalis wieder zurück? Kehrt nicht die Metaphysik fröhlich bei sich selbst ein? Bleibt er eben nicht doch ein – „Katholik“? Wann endlich verzichtet der Denker auf das Denken des Seins? Hat er nicht eingesehen: Das „Wesen“ gehört von Haus aus in die Sprache. Das lebendige Wort Gottes ist doch das, was eigentlich spricht. Wenn aber Heidegger erfahren hat, daß das Sein spricht, – warum dann immer noch das Denken des Seins?

Wohin führt solche Unentschiedenheit? Sie ist nur Zeichen jenes Dilettantismus, der sich überall engagiert und sich doch nicht binden läßt. Dieser fühlt sich überlegen über alle Wissenschaftlichkeit und führt einen mörderischen Kampf gegen die „Logik“, gegen das gesunde Denken. Nicht umsonst hat der alte Heinrich Rickert, der Heidegger habilitierte, im Jahre 1930 noch das Wort ergriffen nach Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung über die Angst und das Nichts; Rickert trennt sich von den modernen Ontologen und meint, „daß gerade die Ontologie wahrhaft umfassend erst dann zu werden vermag, wenn sie sich davor hütet, *gegen* Logik oder Erkenntnistheorie zu polemisieren“[10]. Die Verbindlichkeit logischer Evidenz wird ersetzt durch Prophetenton, „Diktat des Seins“ und brütenden Tiefsinn, der hoch auf Stelzen daherkommt. Dahin kann wissenschaftliche Argumentation nicht mehr folgen.

Hatte also nicht schon Peter Wust klar gesehen, wenn er im Jahre 1929 an F. Heinemann schrieb: „Wenn ich auch Heideggers Ansatz und d.h. seinen *Willen,* zu einer echten Lehre vom Sein vorzustoßen, anerkenne, so will mir doch scheinen (diesen Gedanken werde ich nicht los), als wäre das ganze Philosophieren Heideggers nur eine einzige große *Schaumschlägerei,* aus der kein Mensch klug werden *könnte,* weil schließlich er selbst nicht weiß, was er nun eigentlich will“[11]. Oder in anderer Richtung gewendet: Beweist nicht der Fall Heidegger, daß die Philosophie am Ende ist, daß sie ausgedient hat? Ist sie nicht immer schon Ideologie gewesen? Kann man Heidegger nicht zum Musterbeispiel nehmen, um an seinem Wirken zu zeigen, daß die Unterschiede der offiziellen Geschichte der Philosophie in Wirklichkeit irrevelant sind? Hat nicht die Erkenntnis ihre Grenzen, die von der verändernden Praxis aus überstiegen werden müssen? „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern.*“ Ist das nicht konsequent?

Der Wirrwarr der Deutungen bestätigt ja den Zerfall. Es ist höchstens noch ein Streit der Meinungen und der Parteien.

c) Die Breitenwirkung und der Einfluß Heideggers

Steht dem aber nicht auch die Fruchtbarkeit des Heideggerschen Denkens gegenüber? Man vergleiche nur seinen Einfluß auf die Wissenschaften. Die handgreiflich guten Dienste, wie sie in der Psychiatrie Binswangers und der Psychotherapie von Medard Boss sichtbar werden; die heilsamen Möglichkeiten, die Freiherr von Gebsattel in der Begegnung mit Martin Heidegger für seinen helfenden Beruf erblicken konnte; wesentliche Gespräche mit Werner Heisenberg und Carl Friedrich von Weizsäcker, um vom Denken her die modernen Naturwissenschaften aus ihrer Grundlagenkrise zurückzufü-

---

10 Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, Heidelberg 1930, S. 11 (Vorrede S. 10ff.). Rickert deutet Heideggers „Nichts“ (S. 226ff.) schief und mißversteht von daher die Kampfansage gegen die „Logik“.

11 Zitiert bei Fr. Heinemann, a.a.O., S. 88.

gen in ihre Herkunft und sie so auch angemessen zu begrenzen; erste Berührungen mit der Literaturwissenschaft (Emil Staiger, Erich Ruprecht und Beda Allemann); Kontakte mit den Problemen einer neu erwachsenden Naturrechts-Philosophie (Erik Wolf, Werner Maihofer und René Marcic); weithin wirksame Hilfe für die Erneuerung der Theologie (Rudolf Bultmann, Karl Rahner), die dadurch nicht zuletzt wieder größeren Anschluß an die „praktische" Seelsorge gewann; wertvolle Beschäftigung bei den Kunstwissenschaftlern (Kurt Bauch, Hans Jantzen, Emil Preetorius) im Ringen um die „Ästhetik"; intensive Auseinandersetzung bei aufgeschlossenen klassischen Philologen (Wolfgang Schadewaldt).

Dabei sehen wir ab von den Ausstrahlungen in die philosophische Fachwelt hinein. Wir nannten schon die Namen vieler „Schüler"; mehr sollten nicht genannt werden, manche haben wir, vielleicht zu Unrecht, vergessen; viele kennen wir nicht. Dabei darf man nicht nur an die eigenen Arbeiten Heideggers denken, die veröffentlicht sind; auch nicht an die lange Serie der Freiburger und Marburger Vorlesungen, die immer wieder das Gespräch mit den Denkern der Vergangenheit aufnahmen. Es gibt eine stattliche und Achtung gebietende Schar von Gesprächspartnern, denen sich Heidegger dabei widmete. Wer einmal nur die Vorlesungsthemen Heideggers sich aus den Vorlesungsverzeichnissen zusammenstellt, ist sehr davon beeindruckt. Es kommen viele Arbeiten aus der Heidegger-„Schule" dazu, die das Bild ergänzen und erhellen. In sie floß oft genug etwas von den Gedanken des Meisters, „denn er war immer weitherzig im Schenken"[12]. In heute bereits unkontrollierbarer Weise ist vieles in die wissenschaftliche Forschung eingegangen. Nachweise sind hier nicht notwendig. Wesentliche Vorlesungen, Notizen und Entwürfe sind ungedruckt. Wer möchte etwa die Arbeiten von Gerhard Krüger und Hans-Georg Gadamer aus der deutschen Platon-Literatur wegdenken? Was bedeuten die Aristoteles-Untersuchungen von Walter Bröcker und Karl Ulmer über Ernst Tugendhat bis zu dem unverkennbaren Gewinn aus der Beschäftigung mit Heidegger, wie er sich in den jüngsten Aristoteles-Veröffentlichungen von Wolfgang Wieland dokumentiert? Man denke an die Begegnung von thomistischer Seite mit Martin Heidegger: Gustav Siewerth, Johannes B. Lotz, die Habilitationsschrift Max Müllers über „Sein und Geist" und die Bernhard Weltes über den philosophischen Glauben; nicht zuletzt die selbst wieder Geschichte und Schule machende Arbeit Karl Rahners über die thomistische Erkenntnismetaphysik „Geist in Welt"; von all diesen Werken gingen so nachhaltige Wirkungen aus, daß sie alle in jüngster Zeit eine zweite Auflage erfahren konnten oder eine solche mindestens seit langem gefordert wird. Aber Heidegger ließ auch über Kant und Fichte arbeiten, über Hegel und Nietzsche, über Meister Eckhardt und Augustinus, über Ockham und Gabriel Biel, über die Naturphilosophie der Spätscholastik und über Kierkegaard. Aus den Arbeiten der beiden letzten Husserl-Assistenten, Ludwig Landgrebe und Eugen Fink, lassen sich die Spuren Heideggers nicht mehr auslöschen. Schüler und versierte Heidegger-Kenner sitzen in Japan und Indien, in Spanien und Frankreich, in Belgien und Italien.

Es ist beileibe keine „Schule", die sich wörtlich an den Ton des Meisters hing. Kaum eine Arbeit notiert nicht auch die Unterschiede, führt sie deutlich an oder führt verborgen über ihn hinaus. Offensichtlich hat der „Meister" solche „Abweichungen" geduldet.

---

[12] Wilhelm Szilasi, Interpretation und Geschichte der Philosophie, in: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Aus Anlaß seines sechzigsten Geburtstages verfaßt von Carlos Astrada ... , Bern 1949, S. 72-87, Zitat S. 76.

Ich glaube nicht, daß Karl Löwith im Recht ist, wenn er schreibt: „Seine Schüler – der Verfasser mit inbegriffen – haben die Philosophie vollends durch philosophiegeschichtliche Interpretationen ersetzt und aus der Not einer dürftigen Zeit, der der sokratische Wille zum Wissen und das ihm zugehörige Eingeständnis des Nichtwissens verlorenging, die Tugend des Verstehens gemacht. Auch das an ihm selber unhistorisch gedachte Denken früherer Zeiten gilt dem modernen historischen Bewußtsein als ein historisch bedingtes und geschichtlich bestimmtes Verständnis, das seinerseits interpretiert werden müsse. Es wird weder als einsichtig und wahr anerkannt noch als uneinsichtig und falsch abgelehnt, sondern, in der Nachfolge Hegels, jenseits von Wahr und Falsch, als eine geschichtlich notwendige Phase in der Entwicklung der Wahrheit begriffen“[13]. Damit mag Löwith sein eigenes Selbstverständnis hinsichtlich seiner frühen Interpretationen aussprechen; Heideggers Sinn des denkenden Gesprächs ist damit überhaupt wohl kaum erfaßt. Heideggers Deutungen waren nie „philosophiegeschichtliche Interpretationen“, die die Philosophie und ihre Not ersetzten.

Freilich soll nicht geleugnet werden, daß man Heidegger so verstehen konnte und verstanden hat; einseitiges Lob der Hermeneutik ist ohnehin verdächtig, weil sie leicht vor der Wahrheit selbst flüchtet. Aber das kann man bei Heidegger *grundsätzlich* nicht behaupten. Das sachlich-systematische Werk von „Sein und Zeit“ ist undenkbar ohne die nur dem äußeren Anschein nach rein „philosophiegeschichtlichen Interpretationen“ der Jahre 1919-1926. Wie sehr Heidegger sogar immer von seinem sachlichen Anliegen her in die Geschichte des Denkens zurückging, zeigen doch auch wiederum sehr deutlich die „philosophiegeschichtlichen“ Notizen in „Vom Wesen des Grundes“; noch stärker die „Einführung in die Metaphysik“, „Was heißt Denken?“ und vor allem die beiden Nietzsche-Bände. Auch bedeutet Heidegger doch nicht einfach die weiterlaufende Verlängerung des „modernen historischen Bewußtseins“; man kann doch die Auseinandersetzung mit dem Historismus und der „Historie“ überhaupt in „Sein und Zeit“ nicht umgehen. Ich verweise auf die „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“, wie sie Hans-Georg Gadamer neulich unter dem Titel „Wahrheit und Methode“ vorlegte. Gadamers Werk steht Heidegger wohl sehr nahe. Der Verfasser vermerkt auch „den von Heidegger vor Jahrzehnten empfangenen Anstoß“[14]. Man wird nicht sagen wollen, dieses Werk scheue z.B. sachliche Verbindlichkeit.

Auch die weithin ausstrahlenden Wirkungen können das Chaos der Meinungen nicht durchsichtiger machen; eher erwecken sie die Frage, ob denn jede Ausstrahlung sich mit Fug und Recht auf Heidegger berufen könne. Denn auch wo man in großen Zügen Heideggers Begriffe aufnimmt und in seiner Sprache redet, wo man sich eng an ihn anzulehnen scheint, kann man an seinem Grundanliegen vorbeigehen. In dieser Hinsicht hat z.B. Bultmanns existenztheologische „Aneignung“ Heideggers falschen Eindruck erweckt und zu vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben – unbeschadet einer möglichen Fruchtbarkeit und des hohen Ranges Bultmanns.

d) Um eine sachliche Auseinandersetzung

Man wird nicht übertreiben, wenn man sagt, daß die Rätselhaftigkeit Heideggers eher wächst. Die öffentliche Diskussion kam jedenfalls auch nicht zum geringsten Ergebnis.

---

13 Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1958, S. 75.

14 Tübingen 1960, vgl. Einleitung S. XVII.

Die entgegengesetztesten Auslegungen drängen sich auf, manche Bezirke und Bereiche des Heideggerschen Denkens sind überladen und schon verdeckt mit Deutungen, die sein ursprüngliches Anliegen entstellen; und auch da, wo man vorgab und noch vorgibt, Heidegger „positiv" aufzunehmen, ist Wachsamkeit am Platz; nicht nur weil die echten „Möglichkeiten" Heideggers vielleicht nicht zureichend eröffnet sind, sondern vor allem, weil man die Problemhöhe Heideggers nicht halten konnte, ihn bald zu eigenen Zwecken dienstbar machte und ihn so oft in seinen wahren Fragen „erstickte" und verharmloste.

Ein Werk kann auch „vernutzt" werden. Täglich häufen sich die Untersuchungen über das Werk des nun über Siebzigjährigen. Aber das Gegenteil von wissenschaftlichem Verständnis ist zu sehen. Dabei sehen wir einmal ganz ab von den auch heute noch massenweise umlaufenden Schlagworten von Existenzialismus, Relativismus und Subjektivismus, von hermeneutischem Idealismus, Atheismus und Dezisionismus, von Immanentismus, Utopismus und Indifferentismus; lassen alle unernsten Glossen, persönlich-biographischen Halbwahrheiten und Lügen beiseite; meiden die seichte und flächige Ironie des Witzes und des Kabaretts. Sie lohnen die Auseinandersetzung nicht. Otto Pöggeler schrieb in seinem lesenswerten Aufsatz anläßlich des 70. Geburtstages des Philosophen mit Recht die Worte: „Es gibt, so zeigt sich, nicht nur eine Diktatur, die mit äußerer Gewalt Menschen zum Schweigen bringt oder vom Leben in den Tod befördert; es gibt auch eine Diktatur und einen Terror der publicity, die ohne die harte und äußere Gewalt den Geist angreift, ihn nicht leben läßt und ihn um seine eigenste Auswirkung bringt"[15].

Wer solches schreibt, wird allerdings bereits der Anhängerschaft und des „Glaubens" an den „Meister" bezichtigt (so z.B. K. Löwith im Blick auf O. Pöggeler). So verhärtet haben sich die Stellungen. „Heute steht es so, daß die Fronten, die sich im Für und Wider der Diskussion gebildet haben, verhärtet sind. Zumeist stehen die Urteile fest, ehe das Gespräch begonnen hat. Ein unbefangenes Wort kann kaum noch aufkommen"[16]. Das bezeichnet genau die Situation um Heidegger. Sie soll nicht Anlaß zu Klage und Aufruf zu heroischem Widerstand sein, auch nicht die Begründung oder die Einladung zu esoterischen Geheimzirkeln. Aber sie darf den Interpreten nicht hinwegtäuschen über die Schwierigkeit seiner Arbeit, über die Widerstände und Affekte, die sich ihm entgegenstellen und über die Verdikte, die über ihn hereinfallen, wenn er sich selbst oft nur noch mühsam den weiteren Weg freibahnen kann in intensiver und vielleicht manchmal übertrieben harter Auseinandersetzung. Der Wirrwarr und das Chaos der Meinungen wird ihn aber auch darauf aufmerksam machen, daß er vor einer sachlich äußerst schwierigen und schwer entwirrbaren Aufgabe steht; schließlich können die Mißverständnisse nicht alle auf Konto der Mißverstehenden kommen. Die ganze Schar der Interpreten besteht wahrhaftig nicht aus Dummköpfen und unfähigen Quertreibern, aus neidisch zu kurz Gekommenen und aus persönlichen Gegnern. Gerade wenn man die Leistung und Größe Heideggers kennt und schätzt, wird man nicht jeden Satz verteidigen wollen und können, den er geschrieben oder gesprochen hat. Das würde er selbst nicht tun.

Hier meldet sich ein Einwand, den man oft genug hört: Warum setzt sich Heidegger

---

15 Otto Pöggeler, Sein als Ereignis, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 597-632, hier S. 597.

16 Ebd., S. 598.

nicht mit seinen Gegnern auseinander, und warum verbleibt er in seinem einsamen Monolog? Widersacher und Anhänger, Gefolgsleute und Abtrünnige gibt es bei allen bedeutenden Menschen. „Kant hat nicht nur Kantianer erzeugt, sondern auch leidenschaftliche Gegner gehabt. Fichte wurde in Schellings polemischen Schriften in der sarkastischsten Weise angegriffen, Hegel hat wie kein anderer Schule gemacht und ist wie kein anderer als „absoluter Professor“ in Verruf gekommen. – Der Unterschied zwischen der damaligen und der heutigen Situation ist jedoch der, daß in der großen Zeit der deutschen Philosophie jeder an seinen Vorgänger anknüpfen konnte und an ihm einen ebenbürtigen Partner hatte, und daß sich ein Kant und ein Hegel nicht zu gut waren, um auf die Einwände von untergeordneten Zeitgenossen antwortend einzugehen, während sich Heideggers eigenwilliger Monolog in einem diskussionslosen Raum vollzieht, an dessen Rand Faszinierte, Nachredende und Widerwillige stehen, und andererseits solche, die das von ihm Erarbeitete als bare Münze weitergeben“[17]. Ich will nicht überallhin prüfen, ob Löwith mit seinen etwas allzu verheißungsvollen und goldenen Schilderungen über die große Zeit der deutschen Philosophie im Recht ist. Jedenfalls gilt zum mindesten für Hegel dieses uneingeschränkte Lob nicht[18]; und wieviel Mißgunst, Eitelkeit und verletzter Stolz konnten nicht in einem Schelling stecken? Wie steht es um das Verhältnis Hegels zu Schelling? Wie weit kümmerte sich Hegel um den späten Fichte und den späten Schelling?

Wie schmal war die „Anknüpfung“ an Kant? Wie sind Kants und Hegels Töne in der Auseinandersetzung? Ich fürchte, daß Löwith die „Anknüpfung“ zu glatt und zu eng sieht und die Partnerschaft zu „ebenbürtig“, wenn es überhaupt zu einer solchen kam. Die Sternenfreundschaft war menschlich nicht so sichtbar, wie die Beziehungen zwischen großen Denkern ja überhaupt eine etwas schwierige Sache ist. Man denke nur an Plato und Aristoteles.

Im Fall Heidegger hat das aber auch noch andere Dimensionen. Viele „Einwände“ sind vielfach schon beantwortet durch Heidegger selbst. Es gibt aber eine Grenze des Entgegenkommens. Wo Gift und Galle gespritzt wird wegen der Unwissenschaftlichkeit Heideggers und die Leidenschaftlichkeit der Gegnerschaft jedem Kundigen deutlich wird, wird eine sachliche Entgegnung nicht mehr möglich sein. Gespreizte Erklärungen, hier könne „wissenschaftliche Argumentation“ nicht mehr folgen, können dem aufmerksamen Leser (und erst recht Heidegger) nicht verdecken, daß der sich so wissenschaftlich Gebärdende sich höchst „unsachlich“ und „unsauber“ benimmt: Sätze werden aus dem Kontext gerissen, die entscheidende Einschränkungen machen; wesentliche

---

17 Karl Löwith, Heidegger, S. 107f.

18 Ich zitiere nur aus den „Berliner Schriften“ (ed. Hoffmeister), Hamburg 1956, S. 574: „Das Amt eines Professors, insbesondere der Philosophie, würde die penibelste Stellung sein, wenn er auf die Absurditäten und Bosheiten, die, wie andere und ich, genug Erfahrung gemacht, über seine Vorträge in Umlauf gesetzt werden, achten und sich einlassen wollte. So finde ich unter den mir angeschuldigten Äußerungen vieles, was ich mit der Qualität von Mißverständnissen kurz abweisen und bedecken könnte, aber es mir schuldig zu sein glaube, näher einen Teil für Unrichtigkeiten und Mißverständnisse eines schwachen Verstandes, einen andern nicht bloß dafür, sondern für Unwahrheiten, und einen Teil auch nicht bloß für falsche Schlüsse aus falschen Prämissen, sondern für boshafte Verunglimpfungen zu erklären.“ Er findet in Schriften über sich selbst fast in jeder Zeile einen Fehler (ebd. S. 332f.). Vgl. auch z.B. in der „Differenzschrift“ (in: Erste Druckschriften, ebd. G. Lasson, Leipzig 1928, S. 1-113, Zitat S. 6): „Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem epochemachenden System sind die Mißverständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner.“

Ergänzungen und notwendige Erweiterungen werden unterdrückt; zitierte Sätze werden bis zur Unkenntlichkeit in der Interpretation entstellt; überpointierte Formulierungen noch überspitzter ausgenützt; unbrauchbare Sekundärliteratur unkontrolliert[19] als Zeuge angenommen; Heidegger wird hier und dort vollständig „ausgelaugt" und „positiv" aufgenommen, sehr schnell werden seine Mängel „überwunden" und seine letztlich doch destruktive Tendenz und Wirkung erwiesen; Festschriften werden in ihrem Niveau miteinander verglichen, so daß ein Urteil darüber von selbst auch die Leistung und „Qualität" des Geehrten spiegelt[20]; selbst Photographien und Lichtbilder müssen herhalten, um die gewünschte Interpretation zu erhalten[21]. Das geschieht alles im Namen der Wissenschaft gegen die Negation der Wissenschaftlichkeit der Philosophie durch Heidegger. Hier ist offensichtlich mehr das Freund-Feind-Verhältnis im Spiel; hier diktieren die Philosophen mit Hilfe der Subsumption unter die Kategorien des Verdachts, wie man sie aus der schlechten Politik kennt. Und oft genug wird Heidegger auch in diesen Zusammenhängen „erledigt", indem man sein Denken praktisch-politischen Richtungen zuordnet oder zum Helfershelfer unmenschlicher Entwicklungen degradiert. Jeder weiteren Auseinandersetzung ist man dann enthoben. Ich glaube, das nähert sich bereits einer Grenze, jenseits derer die Diskussion aufhören kann. Viele sogenannten „Einwände" sind überhaupt keine von dem zu denkenden Sachverhalt her Einspruch erhebenden „Einwände". Sie lenken nicht ein in das Gespräch, sondern diffamieren. Auf sie *kann* man nicht antworten.

Damit wird aber das Verstehen Heideggers nicht zu einem pseudomystischen Innewerden eines rational bereits unverständlich gewordenen Raunens. Es bleibt nur die angestrengte und langwierige Bemühung, die sich leiten läßt von dem Versuch, dem von Heidegger Gedachten nachzudenken. Was geschieht aber mit den vielen Mißverständnissen, Fehlinterpretationen, Halbwahrheiten, Verunglimpfungen, Bosheiten und was sagt man zu den „Überwindungen"?

---

19 Für die Übernahme unkontrollierter Behauptungen begegnete mir ein letztes Beispiel in Rudolf Hennig, Der Maßstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität, hg. von Joseph Höffner, Band 10), Münster i.W. 1961, S. 39. Der Autor zitiert den m.E. unhaltbaren Schluß aus einer Interpretation von Helmut Kuhn, Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens, Tübingen 1954, S. 91f.: „Die Tat Kains und der Kuß des Judas, der Massenmord und die Versklavung unter Hakenkreuz oder Hammer und Sichel ‚fallen aus' für die existentiale Gewissenserforschung." Anstatt den Grenzen dieser Formulierung nachzugehen, schreibt Henning sogar (S. 40f.): „Daß die Existenzphilosophie diese Folgerung selber nicht gezogen hat, besagt nichts gegen deren Folgerichtigkeit." Auch die angezogene Berufung auf W. Maihofer, Recht und Sein, Frankfurt/Main (ebd.) ist zum mindesten unzureichend, wenn man in diesen heiklen Fragen zu den Folgerungen des Verfassers kommen möchte: „Wer das Wesen des Menschen in seine Existenz verlegt ... entfernt so zwar den Menschen von der Verlorenheit an das Man, gibt ihn aber ebenso für das (‚eigentliche') Man verloren: eine Verlorenheit, deretwegen dann doch wohl gar keine Rechtsordnung mehr zu rechtfertigen wäre" (S. 42f.). Wo steht denn, daß „existenzial" bedeute: „jenseits einer sinnfreien Faktizität" (S. 39)? Anders als Henning urteilt z.B. R. Marcic in seinem Artikel: Das Maß aller Maße ist das Sein (Salzburger Nachrichten vom 29. September 1959, S. 7): „Martin Heidegger hat geholfen, den Grund zu legen zu einer ontologischen Begründung des Naturrechtes und neue Ausblicke freigegeben auf die Fragen der Staatspolitik und die Realität der Menschenrechte." Vgl. vom selben Verfasser: Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat – Recht als Maß der Macht, Wien 1957.

20 Vgl. E. Przywara, a.a.O., S. 56.

21 Ebd., S. 57.

e) Zur Bedeutung des Auslegerstreites

Die Literatur ist derart umfassend geworden, daß sich niemand mehr rühmen kann, er könne alles bis ins Detail verfolgen. Dennoch darf man vielleicht sagen, daß die wesentlichen und umfangreicheren Veröffentlichungen noch erfaßt werden können. Ich habe das versucht, soweit dies möglich war. Das beigefügte Literaturverzeichnis ist eine Auswahl; von wenigen Ausnahmen abgesehen wiederholt sie nichts von dem, was Hermann Lübbe in seiner Heidegger-Bibliographie schon mitgeteilt hat. Ich berücksichtigte also vor allem die neuere Literatur, und dies vor allem auch in der Absicht, einen Querschnitt verschiedener „Typen" und „Möglichkeiten" der Interpretation zu erhalten. Danach richtet sich auch dann die Zitation. Man wird nicht erwarten, daß angesichts der Überfülle auf Arbeiten eingegangen werden kann, die im Grunde von einer vollständigen Verständnislosigkeit zeugen[22].

Dennoch bleiben auch solche Schriften von einem gewissen Wert. Sie stellen mindestens noch einen Ausschnitt der äußersten Mißverständnisse dar. Man muß sich dabei fragen, wie auch dieses und jenes offenkundige Fehlurteil möglich ist. Die Antwort ist nicht immer leicht zu geben. Ich habe versucht, mir in diesen Fragen ein Wort Heideggers zunutze zu machen: „Die Hindernisse für das Mitdenken ... sind zwiefacher Art. Die einen erheben sich aus den Rätseln, die sich im Bereich des hier Gedachten verbergen. Die anderen entspringen dem Unvermögen, oft auch dem Unwillen zum Denken. Im Bereich des denkenden Fragens können bisweilen schon flüchtige Bedenken helfen, vollends gar die sorgfältig überlegten. Auch grobe Irrmeinungen fruchten etwas, selbst wenn sie in der Wut einer verblendeten Polemik ausgerufen werden. Das Nachdenken muß nur alles in die Gelassenheit der langmütigen Besinnung zurücknehmen"[23]. Das wird indes nicht so schnell gelingen. Dennoch ist ein wahrer Deuter immer schon auf diesem Weg.

Es ergeht ihm in gewisser Weise wie dem Sklaven in Platons „Menon" (82c-85e): die gestellte Aufgabe wird nur dann positiv in Angriff genommen werden können, wenn zuerst einmal die Einsicht in das Nichtwissen überfällt. Zwar weiß man am Anfang darum, dennoch bleibt eine gewisse ungebrochene Sicherheit. Man glaubt dreist an sein Wissen und meint, nicht in Verlegenheit zu kommen, wie Plato den Sokrates sagen läßt. Die Verwirrung der eigenen und fremden Vormeinungen muß erst einmal ans Licht kommen, um an den rechten Weg zu bringen. Dann wird erst der Blick frei auf die Sache selbst, wenn das wahre Suchen wachsam bleibt für die Wandlungen und Täuschungen um den Sachverhalt. Nun können die fremden und eigenen Vormeinungen abgetastet werden. Noch im Zerfallen leuchten sie auf und verweisen auf den Fortgang der Sache. An sich selbst negativ beginnen sie noch zu sprechen, wenn sie zurückgenommen werden in den Spielraum, daraus das echte Fragen entspringt, In einem solchen Gespräch stellen sich dann die unangemessenen Meinungen von selbst zurück und halten noch in der aufgedeckten Verwirrung die Spur frei für die Selbstentfaltung des Gedankens. Eine solche Auslegung und Aneignung kann nicht ihre eigene Abgeschlossenheit und Perfektion behaupten. Sie weiß, daß sie selbst im Schatten verbleibt. Sie greift noch oft genug täppisch ein mit eigenen Einfällen und unbesehen überkommenen Vorstellun-

---

22 Vgl. z.B. die Rezension von „Unterwegs zur Sprache" von Walter Uhsadel in der „Theologischen Literaturzeitung" 86 (1961), Sp. 217-221, bes. Sp. 220/221.

23 WM 44 (Nachwort).

gen. Sie wird nicht alle Erwartungen, Erfordernisse und Vorurteile des eigenen Denkens in den Blick bekommen. Sie kann nicht alle verdeckenden Tendenzen fernhalten. Wenn sie sich recht versteht, bleibt sie ein offenes Gespräch. Nichtsdestoweniger bleibt sie entschieden und stellt sich – bei aller Unzulänglichkeit der Ausführung – unter das Maß der Anstrengung des Begriffs, der Treue gegenüber dem Sinn des Textes und des lebendigen Einspruchs von der Sache her.

Mit diesen kurzen Ausführungen über die sachliche Bedeutung des Auslegerstreites rühren wir auch schon an die nächste Frage: die verschiedenen Wege der Interpretation.

ZWEITES KAPITEL

Methodische Überlegungen

Methodenerörterungen sind heute in der Philosophie zu einem guten Teil verpönt; nicht zu Unrecht, sofern es leere Hülsen bleiben, die nie in die Entfaltung der Sache selbst eintreten können. Tatsächlich werden Methodenreflexionen oft genug erkauft durch einen unfreiwilligen Verzicht auf die Nähe zu den zu bedenkenden Dingen. Vielen großen Denkern war die gedankliche Bewegung und das Gesetz ihres eigenen Denkens verborgen[24]. Der Maßstab, von woher das Verstehen überhaupt geführt wird, bleibt das Vertrauteste und das am meisten Selbstverständliche. Oft werden Methodenerörterungen angeführt, – wobei die Sachen dann gerade nicht in den beschriebenen Weisen angegangen werden. Sie bleiben überhaupt von einem Notstand gezeichnet, weil die Reflexion über die Maßstäbe des Erkennens vermutlich erst einsetzt, wenn deren Verbindlichkeit fragwürdig geworden ist, wenn sich der vorentworfene Horizont als zu eng erweist und die Leitfähigkeit im Zweifel steht. Der in Augenschein zu nehmende Sachverhalt wirkt dann befremdlich. Wie steht es um den Zugang zu der „Sphinx Heidegger“?

a) Heidegger im Vergleich mit der Tradition

Die verschiedenen Weisen, sich Heidegger zu nähern, sind selbst wohl kaum einmal ausführlich beachtet worden[25]. Ihre Erläuterung wäre Thema einer eigenen Untersuchung. Es können also hier nur unvollständige Notizen dazu gemacht werden.

Man kann Heidegger verstehen als einen unerhört neuen und unvermittelt einsetzenden „Anfang“, der eine unvergleichbare Wende des Denkens mit sich bringt. Dann wird er deshalb mit Ehren überhäuft, weil er „neue“ und passendere Begriffe und Einordnungen versucht (z.B. die „Existenzialien“ gegen die „Kategorien“) , oder weil er solchen überhaupt grundsätzlich kritisch gegenüberstehe. Heidegger wird dann in den Wissenschaften positiv aufgenommen, weil er Gebiete und Bezirke des menschlichen Lebens und des Seienden überhaupt aufspürte, die bisher allzu verdeckt und verborgen waren. Hier ist z.B. an die Bedeutung von „Geschichtlichkeit“ und „Sprache“ für die Theologie zu denken.

Wo man im engeren Sinne stärker „philosophiegeschichtlich“ orientiert ist, wird man versuchen, die offenbaren und „heimlichen“ Quellen Heideggers in wissenschaftlich exakter, historisch-kritischer Forschung aufzufinden. Dazu ist es freilich im Falle Heidegger zu früh. Dennoch ist man bemüht, Heidegger für diesen und jenen Satz oder Be-

---

[24] Aristoteles hat die eigenen Aporien ausdrücklich *theoretisch* formuliert. Dennoch bleiben Unterschiede: In der „höchsten Wissenschaft“ geht das Verfahren syllogistisch vor (vgl. die Zweite Analytik), aber in der Durchführung der aristotelischen „Metaphysik“ findet man keine Syllogismen-Reihen. Vgl. zu Aristoteles in anderer Beziehung zum gleichen Thema: W. Wieland, Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik, in: Kant-Studien 52 (1960/61), S. 206-219, bes. 207ff.

[25] Eine Ausnahme bilden die Arbeiten von W. Schulz (Philos. Rundschau) und Otto Pöggeler (Zeitschrift für philosophische Forschung); ich greife öfters auf beide Arbeiten zurück.

griff seine „Abhängigkeit“ nachzuweisen. So übernimmt Heidegger von Kierkegaard den Begriff der „Existenz“, des „Selbst“, der „Wahl“ und der „Eigentlichkeit“, von Husserl die „Intentionalität“, das „Verstehen“ aus Husserls Forschungen über die Genealogie des Urteils im Verhältnis zur vorprädikativen Sphäre, von den Pragmatisten her wird der Gegenständlichkeit die „Zuhandenheit“ entgegengestellt. So etwa kann man bei Jean Wahl lesen[26]. Innerhalb dieses Aufspürens läßt sich dann ein detaillierter „Vergleich“ durchführen, z.B. gerade mit dem „Pragmatisten“ Bergson. Man entdeckt dabei, daß bereits Bergson die drei Dimensionen der „Zeitlichkeit“ in manchen Eigenschaften bezüglich ihrer gegenseitigen Zugehörigkeit erblickt hat, so daß Heidegger hier „zu spät“ kommt. Das wird entweder einfach konstatiert oder aber eine „Abhängigkeit“ nachgewiesen[27]. Solche Vergleiche gibt es bereits in hoher Zahl; hier seien nur extreme Beispiele genannt: die frühe dialektische Theologie Karl Barths und die Ontologie Martin Heideggers[28], der Zeitbegriff Deutingers und Heideggers[29], Whitehead und Heidegger[30]. Oft werden in solchen vergleichenden
Studien freilich auch mehr Unterschiede sichtbar. Zweifel erregen solche Studien vor allem, wenn sie mit deutlichen Vorurteilen für den einen Partner der Auseinandersetzung streiten. Vergessene oder „verdächtigte“ Denker sollen dabei im Windschatten der „Größen“ zeitgemäß erscheinen; so kann man in dieser Richtung z.B. „Heidegger im Lichte Rosminis“ sehen[31].

Solche vergleichenden Studien sind im deutschen Sprachbereich seltener; die Darstellung Hegel-Heidegger von van der Meulen[32] und die Untersuchung Heidegger-Kant

---

26 Die Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung von Jean Wahl unterbleibt in dieser Arbeit völlig; ich stimme dem zu, was Otto Pöggeler diesbezüglich erarbeitet hat in seinem umfassenden Aufsatz: Jean Wahls Heidegger-Deutung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958), S. 437-458; zu obigen „Ableitungen“, vgl. ebenda S. 442.

27 Vgl. z.B. neulich B. Delfgaauw, Bergson et la philosophie existentielle, Actes du X^{e} Congrès des sociétés de Langue française, Paris 17-19 mai 1959, in: Bulletin de la Société française de Philosophie, Numéro spécial: Bergson et Nous, Paris 1960, S. 91-96, über Heidegger vgl. S. 93f.; ferner: Joachim H. Seyppel, A criticism of Heidegger’s time concept with reference to Bergson’s durée, in: Revue internat. de Philos. 10 (1956), S. 503-508.

28 Vgl. Horst Bürkle, Dialektisches Zeitverständnis und existenzialer Zeitbegriff. Eine Untersuchung über die Beziehung zwischen der frühen dialektischen Theologie Karl Barths und der Ontologie Martin Heideggers (Diss. Hamburg 1957); Zuidema, S.U., De openbaringsideen van Karl Barth en Martin Heidegger. De vergelijkbarheid van beider denkstructuur, in: Philos. reform. 20 (1955), S. 162-175.

29 Vgl. Helmut Ernst Müller, Der Zeitbegriff Deutingers und Heideggers, Bonn 1934 (Teildruck Würzburg 1934, XI, 39 S.). Die Arbeit sollte vollständig erscheinen in den „Forschungen zur Geschichte der Philosophie der Neuzeit“ (FGPN).

30 Vgl. Calvon O. Schrag, Whitehead and Heidegger: process philosophy and existential philosophy, in: Dialectica 13 (1959), S. 42-54, dazu: H. M. Jr. Tiebout, Subjectivity in Whitehead: A comment on „Whitehead and Heidegger“, in: Dialectica 13 (1959), S. 350-353. Neuerdings hat Karl Otto Apel eine vergleichende Untersuchung über die Sprachphilosophie Heideggers und Wittgensteins angekündigt (s. Philos. Rundschau 7 (1959), S. 183, Anm. 37).

31 Vgl. Siro Contri, Heidegger in una luce rosminiana. Definizione metafisica dell’uomo e sua apertura verso l’effettualità esistenziale, in: Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura 52 (1958), S. 161-176, 243-257.

32 Vgl. Jan van der Meulen, Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch. Meisenheim/Glan 1953, 3. unveränderte Auflage 1959. Zum Thema vgl. auch Bruno Liebrucks, Sprache und Metaphysik, in: Festschrift für E. Ott, S. 345-370, zum Thema Hegel-Heidegger, S. 345-349. Außerdem die Arbeiten von Walter Schulz, u.a.

von Coreth[33] bilden immerhin größere Beispiele. Sie sind zweifellos nützlicher und ergiebiger als „Ableitungen" aus allen Werken der abendländischen Philosophie: von Parmenides und Heraklit, von Schelling und Kierkegaard, von Hegel und Plotin, von Leibniz und Aristoteles[34]. Heidegger ist dann ein „Hegelianer" oder ein „Kantianer". Noch wirkungsvoller ist: „Heidegger strebt daher zurück zu den Anfängen der griechischen Philosophie, in eine Zeit, wo es noch keine Logik gab. Hier sucht Heidegger die ursprüngliche Wahrheit des Seins ... Bei Parmenides glaubt Heidegger das Sein noch ursprünglich zu finden, noch bevor irgendeine besondere Bestimmung oder eine ‚Entfremdung' vom Sein Platz gegriffen hat"[35]. Heidegger wiederholt den vergessenen Ursprung. Philosophiegeschichtliche Interpretation und philologische Treue im Kleinen erweisen ihm aber, daß er vollkommen auf dem „Holzweg" ist mit seinen Ansichten vom frühen Griechentum. Nun hat Heidegger selbst schon mehrfach eine solche Interpretation – neben ihren sachlichen Unrichtigkeiten – als „töricht" zurückgewiesen[36].

Ein weiterer Weg sieht in Heidegger die ausdrücklichere und tiefere Ausgestaltung des schon immer Erfragten. Er gehört in seiner Weise zu den großen Denkern, die im Grunde doch alle nach den gleichen Wahrheiten fragen. Die relativ „neueren" Bereiche werden von Heidegger in ihrer Bedeutung für das Ganze zu übertrieben herausgestellt, so daß die nachfolgende Deutung und Auseinandersetzung die wahre Mitte und den gesunden Ausgleich schaffen muß. So muß z.B. die „unmittelbare Erfahrung", wie sie – angeblich – von Heidegger in den Vordergrund gestellt wird, ergänzt werden durch das „objektivierende Denken", das bei Heidegger zu stark zurücktritt[37]. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung bleibt aber sehr bedeutsam. „Es bedarf heute der ganzen Unmittelbarkeit des Erlebens (!), des gesammelten Sicheinlassens, der ganzen Inständigkeit der Existenz, um wirklich vor die Wirklichkeit, vor das Geheimnis des Seins zu geraten"[38]. Dabei versinkt Heideggers Werk in der Funktion einer Bestätigung bereits bekannter, wenn auch nicht explizit erkannter Ansichten.

Dieser Rückgriff auf das Traditionsgut bedeutet noch keine Ablehnung Heideggers. Eine solche Interpretation kann sogar die auflichtende und fruchtbare Kraft des Heideggerschen Denkens zeigen. Die Lichtmetaphysik und viele andere Themen rufen geradezu nach einer eindringlichen Fragestellung und einer weiterführenden Deutung. In dieser Weise darf man nicht unterschätzen, wie sehr z.B. das patristische und scholastische Denken sich von Heidegger aus „ursprünglicher" zurückgewinnen und produktiv inter-

---

33 Vgl. Emerich Coreth S.J., Heidegger und Kant, in: Kant und die Scholastik heute, herausgegeben von Johannes B. Lotz S.J. (Pullacher Philosophische Forschungen Band I) Pullach bei München 1955, S. 207-255; vgl. ferner G. F. Klenk, Heidegger und Kant, in: Gregorianum 34 (1954), S. 56-71. Neuerdings auch R. Padellaro, Heidegger e il problemo kantiano, Torino.

34 Eine solche Liste findet sich bei Vinzenz Rüfner, Zur Methode der ontologischen Forschung, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion, herausgegeben von R. Wisser, Tübingen 1960, S.209-229, bes. S. 218-221.

35 Ebd., S. 216.

36 Vgl. US 133 und z.B. WhD 113: „Man meint dann, die frühen Denker seien als die in der Zeitfolge ersten nun auch die schlechthin überragenden, weshalb es sich empfehle, nur noch vorsokratisch zu philosophieren und das Übrige für Mißverständnis und Verfall zu erklären. Solche kindischen Vorstellungen sind heute wirklich im Umlauf."

37 Vgl. P. Maternus Hoegen, Das Sein und der Mensch bei Martin Heidegger, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 4 (1960), S. 29-112, hier S. 55 u.ö.

38 Ebd., S. 112.

pretieren läßt. Hans-Georg Gadamer hat es jüngst auch wieder Max Müller bestätigt[39]. Darin liegt auch m.E. die Stärke der Heidegger-Arbeiten von Johannes B. Lotz und Gustav Siewerth[40]. Ihre Bedeutung liegt m.E. vor allem in der spekulativen Neuerschließung der thomistischen Metaphysik. Diese Leistungen sind – trotz der weithin vernehmbaren Anerkennung und Auswirkung – innerhalb der scholastischen Metaphysik noch längst nicht mit der gebührenden Achtung und dem rechten Maß der Auseinandersetzung gesehen. Dasselbe gilt für die philosophischen Arbeiten Karl Rahners und anderer. Vielleicht vermag die neulich erschienene „Metaphysik" von Emerich Coreth mehr zu einer intensiven Beschäftigung mit dieser lebendigen Erneuerung des thomistischen Denkens führen.

Diese Arbeiten beanspruchen ihrerseits aber auch alle, eine ernste Auseinandersetzung mit dem Freiburger „Meister" zu sein[41]. Es läßt sich nun nicht behaupten, daß diese Versuche in einem grenzenlosen Vertrauen auf die „ewige" und unabänderliche Grundlage und in einem blinden Glauben an die absolute Ungefährlichkeit des aufgenommenen Traditionsgutes die eigentlichen Möglichkeiten und Fruchtbarkeit Heideggers entwerten; sie haben selbst viel dazu beigetragen, in Heidegger den „Denker des Seins" zu erblicken. Aber mit dem „Denken des Seins", dem Fundamentalontologen und dem „wesentlichen Denker" allein ist es noch nicht getan. Es bleibt das Bedenken, ob sich unter dem Titel „Sein" nicht doch noch viele Unterschiede verbergen können.

Otto Pöggeler schreibt mit Recht: „Zwar ist es nun vorbei mit ernst zu nehmenden Versuchen, Heideggers Denken in eine ‚Existenzphilosophie' einzuordnen und einzusperren ... Man glaubt nun Heideggers Hinweisen zu entsprechen, wenn man ihn einen Denker des Seins nennt und die Seinsfrage als seine einzige Frage ausgibt ... Es bleibt freilich zu bedenken, ob man bei einem so schnellen Eingehen auf den Begriff des Seins unter dem Titel ‚Sein' wirklich das denkt, auf was Heidegger mit diesem Titel hinweisen will"[42]. Es droht die Gefahr, daß Heideggers Denken zu sehr einbezogen wird in den

---

39 Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 459 Anm. 1.

40 Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik. Von Thomas zu Heidegger (Horizonte VI), Einsiedeln 1959; ders., Martin Heidegger und die Frage nach Gott, in: Hochland 53 (1961), S. 516-526. Johannes B. Lotz, Das Urteil und das Sein. Pullach 1957, bes. S. 181-200; ders., Metaphysica operationis humanae (Analecta Gregoriana), Romae 1958, passim; ders., Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von Martin Heidegger, in: Scholastik 33 (1958), S. 81-97; ders., Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik, in: Gregorianum 40 (1959), S. 401-466; Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin, in: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag (Festschrift), Pfullingen 1959, S. 180-194; Vom Sein zum Sinn. Entwurf einer ontologischen Prinzipienlehre, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion, hg. Richard Wisser, Tübingen 1960, S. 293-310. Vgl. auch die Heidegger-Arbeiten von E. Coreth (in der Bibliographie von H. Lübbe und im Literaturverzeichnis dieser Arbeit), bes. jetzt „Metaphysik", Innsbruck 1961, passim.

41 Das gilt weniger von Max Müllers „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart", das „wohl an das heutige Denken heranführen, wenn auch noch nicht in es hineinführen kann", wie der Verfasser ausdrücklich im Vorwort zur 2. Auflage (S. 9) sagt. Solche erste Heranführung und Näherung sucht notgedrungen nach vergleichbaren Strukturen (vgl. Müller, S. 74: „Vergleichbar ist so das Sein Heideggers ..."). Müller weiß genau und entschieden um den Sinn und den zeitlichen Auftrag, den sein Büchlein besitzt (vgl. S. 7f., 9f., 135f.). Die eigenen Anschauungen Müllers lassen sich nicht mehr einem „Thomismus" zuordnen, von dort her voll verständlich machen oder kritisch angehen; das Letztere versucht z.B. ohne jeden Erfolg Jean Langlois S.J., Heidegger, Max Müller et le thomisme, in: Sciences ecclésiastiques 9 (1957), S. 27-48.

42 Sein als Ereignis, a.a.O., S. 598.

thematischen und spekulativen Umkreis der traditionellen Metaphysik; daß er auch von da aus dargestellt wird, d.h. „fremde“ und bisher weniger bekannte Probleme werden verdrängt, abgeschoben oder auf ein völlig unterschiedenes zweites Geleis gesetzt. „Man durchdenkt in der Tat die Seinsfrage zumeist von der klassischen europäischen Metaphysik aus und verfehlt damit grundsätzlich das, was Heidegger sucht. Ein Zeichen dafür ist, daß man darauf hinweisen zu müssen glaubt, bestimmte große Denker seien doch nicht so ‚seinsvergessen‘ gewesen wie Heidegger ihnen vorwerfe“[43]. Das geschieht in einer ständig wachsenden Weise z.B. mit Thomas von Aquin. Thomas und Heidegger werden dann als ruhende Größen betrachtet, die einander sehr nahe stehen. Zwischen ihnen erstreckt sich die „Seinsvergessenheit“ als eine Verfallsbahn der Irre und des Chaos.

Nun soll der heuristische Wert und Sinn dieser „Seinsvergessenheit“ für die Erforschung der *inner*thomistischen Seinslehre keineswegs verkleinert werden; aber auch hier darf sie kein definitives Schlagwort werden[44]. Ich möchte auch den hohen Rang und die lebendige Erneuerung dieser Thomasinterpretationen hinsichtlich ihres systematischen Gehaltes keineswegs schmälern. In einzelnen Fragen der Heidegger-Deutung bieten sie auch wertvolle Interpretationen. Dennoch bleiben hartnäckige Bedenken stehen, ob bei dem angestrengten Vergleich zwischen Thomas und Heidegger nicht unkontrollierte und im besten Sinne „fragwürdige“ Entscheidungen mitspielen, die den Heideggerschen Umkreis des Fragens und Suchens verzerren. Auf dieser Ebene der Besinnung kann man z.B. darauf verweisen, wie wenig sich diese Auseinandersetzungen und „Überwindungen“ auf Heideggers Kritik der *griechischen* Metaphysik einlassen. Entsprechend kann die Notwendigkeit und die Bedeutung der Heideggerschen Frage nach dem Sinn (Wahrheit) von Sein überhaupt nicht einmal mehr mitgefragt werden.

b) Die Besinnung auf die geschichtliche Krise der Metaphysik

Jeder „Vergleich“ ist in einer mehrfachen Gefährdung: vor allem droht ein Verkennen der geschichtlichen Entfaltung. Werden die im Vergleich stehenden Denker aus einem weiten Abstand einander sachlich genähert, so ist ein Mißtrauen am Platze; die Geschichte zwischen Thomas und Heidegger wird zum ständigen Abirren. Heidegger ist keineswegs so leicht in die Tradition einzuordnen, daß er daraus überhaupt im wesentlichen Anliegen verstehbar werden könnte. Er ist aber auch genau so wenig von der Überlieferung her schlechthin zurückzuweisen. Hier wird die Krise der Metaphysik überhaupt unterschätzt. Bereits die Kantische Kritik und die absolute Metaphysik Hegels erschütterten die vorkritische Metaphysik jeglicher Art so stark, daß sie zunächst einmal überhaupt aus dem philosophischen Leben verschwand. Dazu kommt der Umbruch nach Hegels Tod. Religionskritik, Positivismus, historische und geisteswissen-

---

43 Sein als Ereignis, a.a.O., S. 598f.

44 Diese Gefahr droht bereits, wenn man z.B. die skotistischen und suarezianischen Lösungsversuche als „Abfall“ von der Metaphysik des „actus essendi“ erklärt; bei Thomas selbst bleibt dieser „actus essendi“ m.E. in vielen Aporien, verdeckenden Terminologien, mannigfachen Ebenen der Besinnung und der geschichtlichen Vermittlung stehen. Nicht zuletzt daraus resultieren die „Mißverständnisse“ und anders gerichteten Bemühungen der folgenden Scholastik. Das ändert nichts an der Tiefe des thomasischen Durchbruchs. Hier werden m.E. immer noch das hohe Maß und die gediegene philosophiegeschichtliche und hermeneutische Zurüstung eines solchen Unternehmens verkannt.

schaftliche Erforschung versetzten der „Spekulation“ nochmals einen harten Schlag. Auch Verzerrungen und Entstellungen, heimliche Mischung von Sophistik und Philosophie, banale Verführungs- und Verleumdungskunst bei Nietzsche können dem Einsichtigen nicht verbergen, daß er der „Metaphysik“ etwas zu sagen hat. Selbst die Phänomenologie Husserls rennt gegen die „spekulativen Überschwänglichkeiten“ an. Metaphysik und Ontologie werden geradezu zu einem Schimpfwort, und die geschichtsmächtige Wirksamkeit der Metaphysik-Kritik gibt zu denken. Auch wenn man den beinahe endlose Verdacht auf die „Metaphysik“ bis zum Überdruß kennt, kann man an ihm nicht vorbeigehen. Jede harmlose Beschäftigung und jedes unmittelbare Betreiben von Metaphysik ohne Besinnung auf ihre geschichtliche Krise wird zu einer Sisyphos-Arbeit. Wenn nicht das, was gegen die Metaphysik gedacht wird, selbst in die Wiederholung aufgenommen wird, fällt sie hinter den Begriff des Denkens zurück. Die Abstraktion von dem, was die Wirklichkeit ausmacht, fällt in sich selbst zusammen. „Wer das Geschichtliche ausklammert – und sei es zugunsten einer noch so noblen Metaphysik -, wird Wahrheiten besitzen, die es nur deswegen sind, weil selbst der Irrtum sie verschmäht; er wird eine Philosophie haben, die, wie Swinegel, nur deswegen immer ‚schon da‘ ist, weil sie nicht wirklich läuft“[45].

Aber wie weit reicht die Metaphysik? Sind vielleicht die revolutionären und destruktiven Mächte der Anti-Metaphysiker selbst noch im Zauberkreis? Ergeht es den metaphysikfeindlichen Bestrebungen wie den Kritikern Hegels? Sind die Einwürfe nicht schon wieder innerhalb desselben Bannkreises? Gibt es den archimedischen Punkt, aus dem die traditionelle Ontologie aus den Angeln gehoben werden kann?

Schon die frühesten Schriften des jungen Heidegger weisen den Weg zur Erneuerung der Metaphysik. In seiner Habilitationsschrift kündigt er sogar bereits einige Studien in dieser Richtung an. Aber keine der angezeigten Untersuchungen wird erscheinen, weil sich Heidegger die Krise der Metapyhsik in einem viel tieferen und weiter herkommenden Ursprung eröffnet. Der Umgang mit den Fragen des geschichtlichen Denkens reißt ihm ungeahnte Perspektiven auf. Dennoch fügt sich Heidegger ein in den Gang der Überlieferung. „Sein und Zeit“ ist kein Buch das einfach geschichtslos „gemacht“ ist. Es ist ein gewachsenes Buch, das seine Herkunft nicht verleugnen will.

Das Verhältnis des frühen Heidegger zur Geschichte des Denkens ist noch am ehesten zu fassen von Hegels Verhältnis zur Geschichte, obgleich auch Heidegger hier schon ursprünglicher denkt, als es im Geschriebenen zum Ausdruck kommt. Jedenfalls geht es nicht um die historische Rekonstruktion irgendeiner Phase des Denkens, auch nicht um eine Wiederherstellung eines ursprünglicheren Denkens, das aus der Entfremdung zurückgeholt werden könnte. Es geht nicht mehr um die Mitteilung des toten Sinnes eines Systems. Ein solcher Umgang bleibt im Bereich der bloßen „Vorstellung“ stehen und gewinnt kein denkendes Verhältnis zur Vergangenheit. Die Aufgabe des Daseins besteht in der Selbstdurchdringung der geschichtlichen Gegenwart. Der Geist sieht sich selbst in der Geschichte auf eine höhere Weise dargestellt. Ziel des Denkens ist eine denkende und lebendige Vermittlung mit dem Gegenwärtigen[46]. Diese vermittelnde

---

45 O. Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant (Symposion 4), Freiburg-München 1958, S. 47 Anm. 136.

46 Folgende Betrachtungen klärten sich und wurden bekräftigt durch die Begegnung mit Hans-Georg Gadamers „Wahrheit und Methode“, Tübingen 1960; durch die wertvollen Ausführungen von Heinrich Rombach, Der Stand der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 65

Bewegung scheint aber die zu sich selbst gekommene Bewegung der neuzeitlichen Philosophie überhaupt zu sein.

c) Das Bewegungsprinzip des neuzeitlichen Denkens

Es macht den Grundansatz des modernen Denkens aus, daß es bei seiner Suche nach den ersten Gründen bei sich selbst zu bleiben hat[47]. Aber wohin bewegt es sich dann überhaupt noch in seinem Begründen? In der Selbstklärung (claritas) und in der Selbstunterscheidung (distinctio) schreitet dieses Wissen zur Selbstbegründung zurück in seine eigene Tiefe. Die einzige Bahn des Denkens ist die sich steigernde Aufhebung und Aufklärung des naiven Wissens. Die spätere Philosophie muß die frühere Philosophie besser verstehen. Rombach sagt mit Recht, daß das bereits bei Kant – und nicht erst bei Hegel – geschehe. Die Geschichte des Denkens wird jeweils gleichsam von ihrem jeweiligen Ende her begriffen und in ihrer Notwendigkeit erwiesen. Es gibt kein „System", das sich anders begreifen könnte. „System heißt nur ein solches Ganzes, das *sich selbst trägt,* das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt"[48]. Die jeweilige Reflexionsstufe begreift dabei erst die früheren Positionen. Sie sind zwar noch nicht zur „Klarheit freier Anschauung" erhoben und bleiben in einem dunkleren Hintergrund stehen, sind deshalb auch keine „ausgeprägte Gestalt der Idee"; dennoch ist das Streben anzuerkennen, da „das eigentlich wissenschaftliche Interesse dabei ist, die Schale aufzureiben, die das innere Aufstreben noch hindert, den Tag zu sehen"[49]. „Gerade dasjenige, was der Autor nicht sagt, wodurch er aber zu allem seinem Sagen kommt, müssen wir ihm sagen; das, was dem Autor selbst innerlich, vielleicht seinen eigenen Augen verborgen, *ist* und wodurch nun alles Gesagte ihm so wird, wie es ihm wird, müssen wir aufdecken; den Geist müssen

---

(1956), S. 310-341; ferner durch die reich belegten Untersuchungen von Otto Pöggeler, der seit längerer Zeit sich den Möglichkeiten einer „Topologie" widmet; vgl. Dichtungstheorie und Toposforschung, in: Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 5 (1960), S. 89-201; dazu: Sein als Ereignis, a.a.O. S. 630, „Schopenhauer und das Wesen der Kunst", in: Zeitschrift für philos. Forschung 14 (1960), S. 353-389, bes. 353f.; weitere Anregung fand ich bei Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Band 6 (1960), S. 7-142; schließlich half mir die Auseinandersetzung mit den methodischen Überlegungen von Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Philosophische Rundschau 1 (1953-54), S. 65-93, 211-232, besonders S. 65-69, entscheidend für den „Einsatz".

47 Vgl. dazu H. Rombach, a.a.O., S. 317-322.

48 Schellings Werke, hg. K. F. A. Schelling, 1856-1861, Stuttgart, Band I, S. 400, hg. Schröter I, S. 324.

49 G. W. F. Hegel, Erste Druckschriften, hg. Lasson, Leipzig 1928, S. 120; vgl. auch ebenda S. 35 in der „Differenzschrift": „Es ist möglich, daß eine echte Spekulation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht oder daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen, daß ein System aufs bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt und für sich nicht zur vollständigen Identität durchdringt ... Wenn in einem System sich das zugrundeliegende Bedürfnis nicht vollkommen gestaltet hat und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus; aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegenseitig als Dogmatismen und Geistesverwirrungen verschreibenden Philosophien finden. Die Geschichte der Philosophie hat allein Sinn, Wert und Interesse, wenn sie diesen Gesichtspunkt festhält; sonst gibt sie nicht die Geschichte der in unendlichen Formen sich darstellenden ewigen und einen Vernunft", sondern Erzählungen von Zufälligkeiten.

wir herausziehen aus seinem Buchstaben“[50]. Der „Gang zum Grunde als der Fortgang der Selbstbegründung“ (Heinrich Rombach) ist das Bewegungsprinzip des neuzeitlichen Denkens. Das Interpretationsprinzip muß sich diesem Bewegungstypus angleichen: es geht nicht so sehr um einen sachlich bestimmten „Inhalt“ des Denkens, sondern durch die Verdeutlichung des Standes des jeweiligen Selbstbegreifens erscheint das „Wesen“ des jeweiligen Denkens. Damit rückt auch die Geschichte des Denkens mehr und mehr ein in die so verstandene „Sache“ des Denkens. „Jedes Denken muß nun auch die ganze Denkgeschichte darstellen und interpretieren“[51]. Nur in dem Medium der Geschichte des Denkens läßt sich der eigene Stand des jeweiligen Denkens darstellen. Aus der Stellung in ihr wird das Denken in seinem Wesen verständlich. „Jede Philosophie nimmt in der strengen Landschaft der Vernunft eine Reflexionsstufe, einen *Ort* ein, der genau umschrieben ist. Eine Philosophie verstehen heißt: sie aus dieser Ortschaft begreifen, philosophische *Topographie* treiben. Neuzeitliche Philosophie will topographisch verstanden werden“[52].

Hier wird das „Übergehen“[53] von einem Ort zum anderen eine sehr diffizile Sache. Die Möglichkeiten eines „Vergleichs“ werden außerordentlich problematisch, da der Bewegungsgang selbst im Grunde keine „Positionen“ zuläßt; es gibt darin gleichsam keine unverrückbaren Gestalten mehr, deren Nähe auf einer gleichartigen Ebene des Denkens parallel sich zuordnete. Schon Hegel hat an dem „Vergleichen“ Kritik geübt[54]. Vergessen wir dabei nicht, daß Heidegger in „Sein und Zeit“ unter den wenigen Zitaten aus dem Briefwechsel des Grafen Yorck von Wartenburg mit W. Dilthey folgende Gedanken zitiert: „ ... Darum weiter giebt es kein wirkliches Philosophiren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer Philosophie und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig“ – „Vergleichung ist immer aesthetisch, haftet immer an der Gestalt“[55].

Die methodische Möglichkeit eines „Vergleichs“ ist also außerordentlich schwer aufzuhellen. Versuchen wir in wenigen Zeilen einige kleine Andeutungen zu machen in Richtung konkreter Anwendungsmöglichkeiten. Für das Wesentliche sei allerdings auf die in Anm. 46 zitierte Literatur verwiesen.

In diesem Lichte erscheint die Vorstellung eines sich im Wandel der Zeit gleichbleibenden Problems als ein abstraktes Schema, das den Frageinhalt löst von dem Horizont, in dem die Frage eröffnet wird[56]. „Vernunft“ ist eben nicht überall und durchgehend „Vernunft“, sondern sie steht bei Thomas, Kant und Hegel in einem je anderen Raum, der sich aus der Grundstellung des Denkers ergibt. Das gilt nicht nur für einzelne Begriffe, die in einer „Begriffsgeschichte“ erforscht werden. „Gleichbleibende“ Bilder und Metaphern sind zutiefst geschichtlich, wie Hans Blumenberg in seiner oben erwähnten

---

50 Fichtes Werke, hg. I. H. Fichte, Band VII (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters); Fichtes Werke in Auswahl (6 Bände), hg. F. Medicus, Band IV, S. 503.

51 H. Rombach, a.a.O., S. 322.

52 Ebd.

53 Vgl. zum „Übergang“ die methodisch vorbildliche, inhaltlich freilich unvollständige Arbeit von Heinrich Knittermeyer, Der „Übergang“ zur Philosophie der Gegenwart, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1 (1946), S. 266-287, 521-540.

54 Vgl. Logik, hg. G. Lasson, Leipzig 1951[3], II. Teil, S. 36ff.

55 Vgl. SZ 402, 399.

56 „Die Problemgeschichte des Neukantianismus ist ein Bastard des Historismus“ (Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 358). Dort auch weitere Ausführungen.

Arbeit nachweist. Die Bedeutung der „Höhle“ in Platons Höhlengleichnis sagt bei Platon, dem Neuplatonismus und etwa in Heideggers Deutung je etwas anderes[57]. Aber auch ganze Sätze sprechen in einem anderen Kontext etwas Verschiedenes aus; Husserl zitiert z.B. am Ende der „Cartesianischen Meditationen“ ein Augustinuswort in folgendem Kontext: „Das delphische Wort γνῶθι σεαυτόν hat eine neue Bedeutung gewonnen. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. Noli foras ire, sagt Augustin, in te redi in interiore homine habitat veritas“[58]. Das zeigt, daß solche – auf den ersten Blick sehr eindeutige – Sätze von einer gewissen „Unschärfe“ sind, sie sind elastisch anwendbar, beweglich, mehrdeutig und offen. Sie sprechen je aus ihrem Horizont und aus ihrer Frage, so halten sie das Gespräch selbst offen, das in der Geschichte stattfindet. Sie sind selbst wesentlich „unausschöpfbar“, indem sie ihre je eigene Verbindlichkeit gewinnen durch das „Ansprechen“ auf eine bestimmte geschichtliche Stunde und Not. Die sorgfältige Erhebung dieser „topoi“ versucht die Toposforschung. Ich verweise auf den oben erwähnten, sehr reichhaltigen Aufsatz von Otto Pöggeler.

d) Die Problematik der Voraussetzungen des neuzeitlichen Denkens und Martin Heideggers Einsatzort

Kehren wir zurück zu den wesentlichen Strukturen des Bewegungsprinzips des neuzeitlichen Denkens. Die Selbstklärung als Selbstbegründung geschieht in fortschreitender Aufhebung der Naivitäten des sich selbst noch nicht vollständig erfassenden Denkens. Der Weg in die Wurzeln zurück ermöglicht es, jede beliebige Philosophie vorher besser zu verstehen, als diese sich selbst verstand. „Was eine Philosophie sagt und sagen kann, das liegt nicht an dem, der sie dachte, sondern ist als eine mögliche und notwendige Position im Wesen des Denkens selbst aufgezeichnet. Der systematischen *Konstruktion* der Positionen entspricht eine historische *Rekonstruktion* ihrer faktischen Ausprägungen. Die Geschichte des Denkens wird gleichsam von hinten aufgerollt, in ihrer Notwendigkeit, d.i. Wahrheit gezeigt“[59].

So kann keine geschichtliche Bewegung aus der Geschichte selbst heraus springen und einfach von vorne beginnen. Je mehr sie das Bisherige aus den Angeln hebt und aus dem Quellbereich her überwindet, desto wahrer *und* geschichtlicher ist sie. Der Stand außerhalb der Geschichte ist undenkbar. Lassen wir einmal den Einwand des Relativismus und Historismus beiseite.

Wie weit läßt sich das Aposteriorische aller Erfahrung in das Denken einholen und zurücknehmen? Gelingt das absolut? Was wird aus der transzendentalen Reflexion, wenn dieser Versuch scheitert? Wie weit geht der Gang in diesen Quellbereich? Wie weit kann die Subjektivität in ihre eigene Lebenstiefe zurücksteigen? Was zeigt sich ihr bei diesem Durchgehen des eigenen Wesens und der eigenen Geschichte? Wo liegen die Grenzen ihres Rückstiegs? Kann sie sich im Rückstieg in sich auch übersteigen? Was ist mit der Vollendbarkeit dieses Unternehmens? Fällt es zurück in die schlechte Unend-

---

57 Vgl. H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, a.a.O., S. 28, Fußnote 35, 85f. Zur Metapher als „implikatives Modell“ vgl. S. 16f.; zur Geschichtlichkeit der Metapher vgl. S. 8-11.

58 Cartes. Meditationen (Husserliana I), Haag 1950, S. 183; vgl. auch S. 39.

59 H. Rombach, a.a.O., S. 322.

lichkeit eines sich selbst reflektierenden Kreises? Welche konstitutive Rolle hat die „Substantialität", die in jeder „Subjektivität" aufgehoben wird? Sprengt sie das „Subjektsein" überhaupt? Und tritt das absolute Wissen nicht doch aus der Geschichte heraus? Was heißt dann überhaupt Geschichte? Wie steht es mit dem Verhältnis von Geschichte und Ewigkeit, von Transzendenz und Immanenz? Was sind die Folgen der radikalen Religionskritik des 19. Jahrhunderts? Wo ist das Ende dieses Ganges der Selbstbegründung? Warum werden ihre Voraussetzungen selbst fraglich? Von woher werden sie problematisch? Was bleiben für Möglichkeiten, dieses Prinzip der Selbstbegründung zu unterlaufen und zu unterschreiten? Ist das Vergangene so vertraut, daß es besser verstanden wird, als es sich selbst verstand? Gelangt nicht das neuzeitliche Denken selbst zu seiner eigenen Aufhebung? Hat es in seiner Gewißheit, absolut voraussetzungslos zu sein, doch noch unbegriffene Prämissen? Lassen sich auch diese noch „begreifen"? Wie steht es mit dem schon längst konstatierten „Ende der Metaphysik"? Gibt es eine „Auferstehung der Metaphysik"? In welchen Versuchen des frühen 20. Jahrhunderts sind wertvolle Ansatzpunkte zu sehen? Wie steht es überhaupt um das Verhältnis von „Metaphysik", Ontologie und Transzendentalphilosophie? Was ist mit den „ewigen" Gegnern der Philosophie: der Religion, der Dichtung und der Kunst? Woher stammt der Gegensatz?

Mit diesen Fragen sind wir bereits an dem methodischen Einsatzort unseres Weges zu Heidegger. Wir versuchen, Heideggers Bemühen in „Sein und Zeit" aus der Einordnung in diesen Bewegungsgang der neuzeitlichen Philosophie zu verstehen, soweit das überhaupt noch möglich ist. Dieses Prinzip ist auch ausgesprochen in den Heidegger-Abhandlungen von Walter Schulz und Otto Pöggeler. W. Schulz schreibt: „Im Gegensatz zu allen diesen Auslegungen soll hier der Versuch gemacht werden, aufzuzeigen, daß Heideggers Philosophie *sachlich* begreifbar wird, wenn man sie *geschichtlich* versteht als das innere Ende des Geschehens der abendländischen Metaphysik"[60]. Otto Pöggeler: „Nur wenn wir aufzufassen vermögen, wie Heideggers Denken sich in die Geschichte des Denkens fügt und in sie gehört, können wir auch seine ‚Interpretationen' angemessen aneignen"[61]. Doch scheint mir Schulz auch in „Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik" Heideggers frühes Denken zu sehr als das „Ende der Metaphysik" zu deuten. Die sehr wertvolle Verbindung mit den Problemen des Deutschen Idealismus gerät mehrfach in Gefahr, Heideggers eigenen Einsatz *zu sehr* aus der Perspektive der „Subjektivität" zu sehen. Bei dieser Rückdeutung in den Idealismus wird gerade das „Zweideutige" von „Sein und Zeit" nicht offenbar: daß es sich zwar den Problemen der „Metaphysik der Subjektivität" nicht verschließt, in gewisser Weise sie sogar radikalisiert, aber doch auch sie im ganzen überfragt und weiter hinausweist. Die Absetzung von der „Subjektivität" ist m.E. größer der Intention als der faktischen Durchführung nach. Auch wenn ich in den einzelnen Interpretationen Schulz nicht immer zustimmen kann, so verdankt die folgende Untersuchung auch in der Auseinandersetzung Schulz noch sehr viel. Der Hauptunterschied liegt wohl bei der durch Husserl hindurchgehenden Interpretation des „Transzendentalen", bei der Erfassung des „Daseins" und den daraus folgenden Einzelinterpretationen; schließlich beruht er darin, daß wir versuchen, „Sein und Zeit" im strengen Sinne *fundamentalontologisch* zu deuten. Dies schließt *auch* das Gespräch mit der klassischen Ontologie ein. Schließlich ist das Bemühen verbunden mit

---

60 Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, a.a.O., S. 68.

61 Jean Wahls Heidegger-Deutung, a.a.O., S. 457.

dem drängenden Problem der Geschichte. Insofern gerade auch diese Perspektiven zu betonen sind, weiß ich mich den Arbeiten von Otto Pöggeler näher.

e) Zum Verhältnis von Früh- und Spätwerk

Der Gang zum Ende der Selbstbegründung ist sehr kompliziert. Die Vielschichtigkeit des Problems läßt sich nicht auf einer Ebene verhandeln. Sie birgt nicht zuletzt auch noch Überraschungsmomente, indem sichtbar wird, daß die Wurzeln des neuzeitlichen Denkens viel tiefer gründen als angenommen; sie erreichen auch noch den, der im Wurzelbereich „gründlicher" Ordnung schaffen will. Die Arbeit kann nur als Ganzes darauf eine Antwort geben. Indem sie den Gang des Heideggerschen Gedankenduktus nachzugehen versucht, zeigt sich immer deutlicher, daß der *Denkweg* dieses Mannes nicht mehr zureichend verstanden werden kann mit den Kategorien von „Entwicklung", „Abhängigkeit", „Aufgeben von Thesen" usw. Er ist wesentlich ein Weg, nicht bloß im „Bilde" gesprochen. In der Spur dieses Weges ist dann sogar einmal zu überlegen, ob nicht dieser „Weg" früher ist als jede „Methode". Vorliegende Arbeit verfolgt das Denken Martin Heideggers bis an jenen Ort, wo einsichtig wird, warum die „Methode" und die „Wissenschaftlichkeit" vielleicht sogar das Denken im Sinne Heideggers hinderte; bis an jenen Ort, wo die Voraussetzungen erarbeitet sind, den Wandel des „Ganges zur Selbstbegründung" zum „Rückgang in den Grund der Metaphysik" nachzuvollziehen; bis an jenen Ort, wo deutlich werden kann, was aus der veränderten Grundstellung heraus „Seinsgeschichte" bedeuten kann. Diese „Erörterung" führt nur *bis* zu diesem Ort. Sie schließt, in Jahreszahlen gesprochen, mit dem Jahre 1935. Das ist freilich keine absolute Grenze in dem Sinne, als ob von den späteren Schriften keine Rede mehr wäre. Wir bringen aber bewußt aus diesen späteren Schriften keine „Belege", wohl aber Zitate. Wer nun glaubt, der Verfasser wäre ohnehin vom späten Heidegger her an den frühen Heidegger herangekommen – was nicht geleugnet sein soll – und biete deswegen auch keine „historische" Arbeit, soll mindestens einmal schauen, wie die Texte des frühen Heidegger vom späten Heidegger her „sprechen" können. Wenn so gelänge, daß man nicht schlechthin glaubt, Heidegger *deute* seine Frühzeit stillschweigend *um,* wäre das Ziel dieser Arbeit erreicht.

Man könnte den Einwand machen, daß die Arbeit gerade da aufhöre, wo die eigentlichen Fragen Heideggers und auch die an Heidegger erst beginnen. In gewisser Weise ist das richtig. Aber ebenso sicher ist, daß sie nur aufbauen auf dem, was Heidegger zuvor gedacht hat, – ganz gleichgültig einmal, ob er einen „kontinuierlichen" Weg geht oder ein „Bruch" im Werke ist. Dazu kommt, daß er ständig selbst in Nachworten, Einleitungen und Notizen auf seine früheren Schriften zurückkommt. Ich führe nur die Hauptstellen an, in denen er die Notwendigkeit einer erneuten Auseinandersetzung mit den Schriften betont, die hier Mittelpunkt der Untersuchung geworden sind. In der Vorbemerkung zur siebten Auflage von „Sein und Zeit" schreibt Heidegger (1953): „Die zweite Hälfte [von „Sein und Zeit"] läßt sich nach einem Vierteljahrhundert nicht mehr anschließen, ohne daß die erste neu dargestellt würde. *Deren Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger,* wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll"[62]. Zwar hat es den Anschein, als ob Heidegger seine Abhandlung „Vom Wesen des

---

62 SZ V (Hervorhebung von mir).

Grundes“ aufgegeben habe[63], aber diese Ansicht bleibt hinter dem zurück, was das kleine Schriftchen dennoch heute noch bedeutet. Ich muß hier auf die später folgende Interpretation verweisen. Das Büchlein ist freilich der aufgeworfenen Frage „nicht gewachsen“[64]. Um so entscheidender wird aber die darin zur Sprache gekommene Sache. Warum gelangt sie nur bis in den Vorhof oder vielleicht nicht einmal bis dorthin? Heidegger meint in dem Vorwort zur dritten Auflage (1949): „Wie wäre es, wenn die Besinnlichen begännen, auf diese seit zwei Jahrzehnten wartende selbe Sache endlich denkend einzugehen?“[65] Inzwischen sind es schon mehr als drei Jahrzehnte geworden. Gilt die Frage von 1949 noch? – Über die gleichzeitig entstandene Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ sagt Heidegger im Jahre 1955, daß es ein „Denkversuch“ sei, „dessen erste Schritte auch heute noch unumgänglich sind“[66]. Im selben Jahr geht er nochmals auf sie ein[67], nachdem er schon einige Jahre zuvor am Ende der „Einleitung“ zur gleichen Vorlesung meint, „die Zeit dürfte inzwischen reifer geworden sein, die vielfach bekämpfte Vorlesung ‚Was ist Metaphysik?‘ einmal von ihrem Ende her zu durchdenken, von *ihrem* Ende, nicht von einem eingebildeten“[68]. Daß die aus dem Jahre 1935 stammende Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ erst im Jahre 1953 herausgegeben wurde, spricht schon für sich. Sie soll „zur Erläuterung dieser Frage (nach dem Sein)“ dienen, d.h. sie reiner darstellen[69].

Vielleicht wird aus dem Verstehen der früheren Schriften[70] auch erst der Weg frei

---

63 Vgl. SG 48 u. 84f. – Zum Kantbuch vgl. V, 2.

64 WG 5.

65 Ebd.

66 US 109.

67 SF 36ff.

68 WM^6 21.

69 Vgl. SZ V.

70 Es liegt nicht viel an der genauen Unterscheidung der früheren und späteren Schriften auf einen genauen Termin hin. Ich sehe einen sachlichen „Einschnitt“ um das Jahr 1935, zwischen der „Einführung in die Metaphysik“ und dem 1936 gedachten Vortrag „Vom Ursprung des Kunstwerkes“. Heidegger spricht in einem Vorwort zur Reclam-Ausgabe dieses letzten Aufsatzes in bezug auf die von Hans-Georg Gadamer verfaßte Einführung davon, daß diese „einen entscheidenden Wink“ enthalte „für den Leser meiner späteren Schriften“ (Stuttgart 1960, S. 5). Von diesem sachlichen „Einschnitt“ wird am Ende dieser Untersuchung die Rede sein. – Das kleine Schriftchen „Vom Wesen der Wahrheit“ (nach Ni I 10 1930/31 gedacht, 1943 erst veröffentlicht) habe ich nicht ausdrücklich in die Untersuchung einbezogen. Im Grunde zählt es zu den späteren Schriften. Wenn auch der Ansatz, der Gedankengang und die Einteilung beibehalten worden ist gegenüber der Fassung von 1930/31, so würde eine eingehende Analyse von WW, EM und nun auch Ni I/II (1936-1946) in bezug auf den „doppelsinnigen“ Bedeutungsgehalt der „Verborgenheit“ mindestens solche begriffliche und sachliche „Fortschritte“ beim Rückgang in das „Anfängliche“ zeigen, daß mindestens *diese* Text-Redaktion m.E. kaum vor 1940 anzusetzen ist. Vgl. auch das kurze Nachwort der ersten Auflage von WW (1943), S. 28 und das bei Walter Schulz (Der philosophiegeschichtliche Ort) mitgeteilte Stenogramm über eine Frühfassung des Vortrages WW. Diese Bemerkungen schließen freilich nicht aus, daß Heidegger diese Dinge schon 1930/31 „gesehen“ hat; Ja, der Aufbau der kleinen Schrift (Die Stellung von Freiheit und Wahrheit zueinander) verrät noch den früheren Gedankengang. Eine Einsicht in die verschiedenen Entwürfe könnte vermutlich sehr gut den langsam durchdringenden Gedanken verfolgen. In diesen Zusammenhang gehörte auch ein „Vergleich“ von „Ursprung des Kunstwerks“ mit WW, vgl. dazu besonders den nur in der Reclam-Ausgabe (a.a.O. S. 98-100) veröffentlichten Zusatz Heideggers. – Der Inhalt von (1930/31 gedacht bzw. in Vorlesungen mitgeteilt, 1942 veröffentlicht) ist „substantiell“ schon in EM enthalten. Ich kann im Verlauf der Arbeit nicht auf die Platondeutung eingehen. Vielleicht läßt sich in einem anderen Zusammenhang darauf kommen. – Die beiden 1961 erschienenen Nietzsche-Bände (1936-1946) schließen zeit-

zum sachlichen Eingehen auf die späteren Werke. Es ist sogar meine feste Überzeugung, daß die Dimension des Spätwerkes überhaupt nur wirklich erreicht wird im sehr mühsamen Durchgang durch das Frühwerk. Es ist wohl so, daß Heidegger selbst sein späteres Werk aufbaute und weiterbaute in einer sehr enganschließenden Betrachtung seiner früheren Schriften: verschiedene Kernsätze und Leitsätze wurden zu „Topoi", die ihre Erörterung fanden aus dem Fragehorizont des neu gewonnenen Standortes her. Gewisse Fragekreise in Heideggers Werk werden in ihrer „Entwicklung" nur so verständlich: man vergleiche einmal die ständig vertiefende Deutung der φύσις, der τέχνη usf. Das gilt aber auch für ganze „Sätze": z.B. für den durch das ganze Werk (einschließlich „Sein und Zeit") durchgehenden Satz des Parmenides über die Selbigkeit von Denken und Sein. Schließlich gilt das aber auch von Heideggers Selbstdeutung: die Nachworte, Einleitungen und späteren Deutungen sind solche „Erörterungen" der eigenen Schriften. Das trifft aber auch auf einzelne Begriffe zu: das wäre zu zeigen an dem vielfachen Gebrauch des „es gibt" (und „Es gibt") von „Sein und Zeit" bis „Unterwegs zur Sprache". Endlich wird man den ganzen Humanismusbrief so deuten und verstehen müssen. Das ist aber keine Willkür gegenüber dem zu interpretierenden Text, nicht bloß weil der große Denker immer um einen Sprung ursprünglicher und tiefer *denkt,* als er *unmittelbar* spricht und schreibt[71], sondern weil das Wort wohl überhaupt in seinem Wesen, und das heißt in seinem Sinn, mehr zu sagen vermag, als auf einmal darin erblickt werden kann. Zuletzt führt schließlich diese „Methode" der „Erörterung" zu dem, was Heidegger das „Anfängliche" nennt. Es ist auch der Ort, wo die hermeneutischen und „methodischen" Fragen zu sachlichen Problemen werden.

Dieser kurze Überblick sollte zeigen, wie sehr Heidegger ständig auf sein eigenes Frühwerk zurückschaut und es in sein Denken hineinnimmt. Daraus entnehmen wir die Anweisung, daß jede Deutung des Spätwerkes gefährlich ist, die die grundlegenden Linien des Frühwerkes nicht vor Augen hat. Es besteht nämlich nicht zuletzt die Gefahr, daß die äußerlich sehr „einfachen" und deswegen vermeintlich leicht verstehbaren „Aussagen" der späteren Schriften nicht aus ihrem Sinnbereich aufgenommen werden; entweder verharmlost man sie, macht sie anderen Zwecken dienstbar oder erblickt nicht den „Horizont" Heideggers, d.h. man macht sie in dieser Unverständlichkeit zu einer „Ideologie" oder zu einer neuen massiven „Mythologie". Beides unterscheidet sich dann gar nicht so sehr. Wir versuchen selbst in unseren Erläuterungen, gewisse Entsprechungen von Frühwerk und Spätwerk aufzuzeigen. Von den recht verstandenen Fragen, die „Sein und Zeit" bietet, und von den dabei noch ausstehenden Problemen her gibt sich z.B. das etwa im Jahre 1935 auftretende Stichwort „Erde" gar nicht so „mythologisch".

f) Besonderheiten der Durchführung

Aus den methodischen Überlegungen folgt auch, daß viele ausführliche Erläuterungen und manche kleine Notizen in der folgenden Untersuchung auch dann *wesentlich* zum Fragenkreis „Heidegger" gehören, wenn sie dem Schein nach vom Weg abführen und zusammenhanglos anmuten. Dieser weite Umkreis, der eine solche Arbeit dann aller-

---

lich an EM (unsere „Grenze") an. Ich habe sie nur an einigen wenigen Stellen angeführt, fand bei einer ersten Lektüre aber nichts, was der hier vorgetragenen Deutung widersprechen könnte.

71 Ni I 158.

dings belastet, zeugt aber auch entsprechend von den Grenzen, die dem Verfasser gesetzt sind. Ich weiß, daß man z.B. einiges an der Kritik Husserls anfechten kann. Dennoch möchte sie solange gelten, wie ihre Argumentation nicht durch besser textlich belegte und sachlich gründlicher ausgewiesene Darlegungen korrigiert wird. Vieles dient in den nicht allein auf Heidegger bezogenen Partien oft nur als „heuristisches" Prinzip, so wird z. B. das Selbstverständnis des modernen Denkens einfach einmal hypothetisch angenommen. Es soll dazu dienen, Heideggers Ort darin verständlich zu machen. Mit einem solchen „Versuch" ist noch nicht die überlegene Wahrheit des neuzeitlichen Selbstverständnisses erwiesen, geschweige denn übernommen. Zu sekundär behandelten Fragen, Problemen und Versuchen, die trotzdem in Verbindung mit Heidegger stehen, wird nur insoweit Stellung bezogen, als sich diese selbst durch Deutung oder „Aneignung" auf Heidegger einlassen. Sie bieten also selbst noch viel mehr „Seiten". Da es hier aber um Heidegger geht, bleibt notwendig manches „einseitig". Ich denke z.B. an den Fragenkreis „Bultmann".

Ich bin fast ausschließlich bei der Terminologie Heideggers geblieben. Ich weiß, daß das ein Mangel ist. Doch spielt das vielleicht für eine Deutung des Frühwerkes keine entscheidende Rolle; bei einer Deutung des Spätwerkes wirkt die Nachahmung der unverkennbaren Heidegger-Worte eher dilettantisch. Im übrigen hege ich auch Mißtrauen gegen die weitaus meiste Zahl von Versuchen, „selbst" zu sagen, was Heidegger denkt[72]. Im Nachvollzug und Bedenken dieser Heidegger-Worte ist man genau so wenig ein übereifriger Adept, wie man die Wahrheit seiner Deutung durch „eigene" Worte beweisen kann. Ich bin auch nicht davon überzeugt worden im Verlauf der Untersuchungen, daß es „verfehlt" wäre und den „berechtigten Vorwurf einer Imitation auf sich" „zöge", „wollte man den Gedankengängen, in denen Heidegger selbst Entwicklung der Frage, Richtungsintention der Antwort und das Antworten als solches entwikkelt, nachreden"[73]. Ist es aber notwendig, daß jede sich eng an Texte anschließende Interpretation zu einem „Nachreden" wird? Ist die Ebene der Besinnung eigentlich so klar?

---

[72] Ein letztes Beispiel ist mir z.B. H. Ott, Denken und Sein. Der Martin Weg Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon 1959. Der Verfasser möchte gegen „übereifrige Adepten" (S. 12) seine eigene Sprache sprechen. Aber wie sieht das manchmal aus! Ist „das Denken des Denkens" nicht eine verführerisch gefährliche Formel? Ist sie einfach gleichzusetzen mit der „Reflexion der Reflexion" (S. 25)? Man könnte sich doch mindestens einmal fragen, warum Heidegger das Wort „Reflexion" nie innerhalb seiner Frage gebraucht. Wenn man zu dem Schluß käme, es doch zu gebrauchen, sich die Frage wirklich also stellte, läse man die „eigene" Sprache Otts lieber. Zerstört man nicht Heideggers mühsamen und bedachtsamen Denkweg, der um das besondere Verhältnis des Denkens zur Sprache weiß, wenn man folgenden, eigens hervorgehobenen Leitsatz schreibt: „Wesentlich ist vor allem dies: daß Heidegger das Ding ‚auflöst' in ein Geschehen; der Krug ist das Geschehen des schenkenden Gusses; die Brücke ist das Geschehen des verbindenden Übergangs" (S. 213)? Nur wenn man ganz guten Wissens und Willens ist, wird man auch das in Anführungszeichen gesetzte „Auflösen" im rechten Sinne verstehen. – Otts Buch hat aber z.T. recht gute Seiten, es ist jedenfalls bei weitem nicht so schlecht, wie die sehr abträglichen Rezensionen von Fritz Buri (Schweizerische Theologische Umschau 30 [1960], S. 83-94) und Ernst Fuchs (Philosophische Rundschau 8 [1960], S. 106-108) meinen. Man hat den peinlichen Eindruck, daß es hier mehr um den etwas kirchenpolitisch gefärbten Streit von „Richtungen" geht als um Heidegger.

[73] So Walter Schulz, Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik, in: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Feststschrift. Pfullingen 1959, S. 67-92, S. 67. – Der von Ott (S. 12) zitierte Satz aus ID 72f., auf den auch Schulz anspielt, zieht nicht unbedingt am gleichen Strang: die erste Forderung Heideggers ist wohl die, die Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen.

Wenn man der gestellten *Frage* als solcher nachgeht, sich fragt, wie weit die einzelnen Darlegungen dieser Frage gewachsen sind, wenn man versucht, die einseitigen Formulierungen dieser Durchbruchsversuche in die rechte Bahn zu bringen, – dann ist solches „Nachreden" vielleicht sogar sehr schwer. Es nötigt auch zu einer größeren Verbindlichkeit als „selbständige" Weiterführungen, die sich nur allzuoft in einem spekulativen Monolog der kommunikativen Atmosphäre entziehen. Das „Nachreden" versucht allerdings nicht, in jede schwächere Stelle eines Werkes einzudringen, um dieser Wahrheit oder Unwahrheit schlechthin zu verfallen oder um damit Recht zu bekommen für seine Deutung, sondern es wird versuchen, in die führende und leitende Kraft des Grundgedankens einzugehen und ihn dorthin zu verfolgen, wo dieser selbst nur noch verborgen wirkt. Dieser Grundgedanke besteht für uns bereits für das Werk von „Sein und Zeit" in der transzendentalen Explikation der Seinsfrage und in dem Grundverhältnis des Seienden zum Sein überhaupt.

Diese Frage ist heute vielleicht leichter zu wiederholen, weil Heidegger sein Denken ziemlich breit deuten konnte im Laufe der letzten 15 Jahre. Die Generation, die mit dem für fast zwei Jahrzehnte mehr oder weniger schweigenden Verfasser von „Sein und Zeit" herangewachsen ist, hatte es vielleicht schwerer: das Übergewicht des Aktuellen, die Unvollendetheit des Werkes, da und dort vielleicht verhängnisvolle Wirkungen und der allgemeine Trend zur „Existenzphilosophie" ließen leicht das eigentliche Anliegen Heideggers unsichtbar werden, zumal es sich selbst erst noch abklären mußte; Krieg, Verfolgung und Exil ließen manche Seite des Hauptwerkes anders erscheinen. Wer jünger ist, nimmt das Buch anders zur Hand: er liest es nicht mehr im Zusammenhang mit der Situation zwischen den beiden Kriegen; er sucht nicht darin das Existenzideal der damaligen Zeit; er weiß nichts mehr von dieser angeblichen fin-de-siècle-Stimmung, nicht mehr viel von Kulturpessimismus und nicht mehr sehr viel vom Nationalsozialismus, für den Heidegger ein Vorspann gewesen sein soll. Wir lesen das Werk unbefangener – mit allen Gefahren solcher Unbefangenheit; wir entdecken vielleicht andere Seiten. Wenn man so sagen will: der Generationsunterschied wirkt sich auch hier aus. Aber ist das nicht eine *Möglichkeit* des Verstehens? Ich denke ja. „Heute, wo wenigstens einiges aus den jüngsten Denkbemühungen Heideggers und dazu manch wertvoller Beitrag seiner Schüler vorliegt, können wir ‚Sein und Zeit' gelassener in der intendierten Formalität aufnehmen und, wo es nötig sein sollte, ein dennoch durchblickendes spezifisches Existenzideal korrigieren"[74].

Dann ist auch mancher kämpferische Beitrag nicht vergebens gewesen, weil er herausforderte. Er regte Gedanken an und legte Aspekte frei, zu deren gründlicherer Prüfung man erst durch die Vehemenz der Angriffe genötigt wurde. Ohne die streitbare Stimme Karl Löwiths wäre auch in dieser Untersuchung manches nicht gesucht und dann wohl auch nicht gefunden worden. So könnte es am Ende also doch noch mit der sich ergänzenden Hilfe aller zu einem *Gespräch* um Martin Heidegger kommen. Und wenn es gelingen könnte, – es wäre auch über 35 Jahre nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit" nie zu spät.

---

[74] Otto Pöggeler, Das Wesen der Stimmungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 14 (1960), S. 282.

HAUPTTEIL

ERSTER ABSCHNITT

DER VERSUCH EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN REINIGUNG DER TRANSZENDENTAL-PHILOSOPHIE DURCH DIE INTENTIONALE ANALYSE EDMUND HUSSERLS

Nach Kants kritischer Betrachtung der traditionellen Metaphysik und den absoluten Denksystemen des Deutschen Idealismus gelangt die „Erste Philosophie“ nach Hegels Tod in eine radikale Krise. In dieser Epoche versucht die Phänomenologie Edmund Husserls einen tiefgreifenden Neuanfang durch einen Rückgang auf die ursprüngliche Unmittelbarkeit der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis. Im Grundansatz der Intentionalität des Bewußtseins (Evidenz der Anschauung, kategoriale Form und Erfahrungsinhalt des Denkens, phänomenologisch echter Begriff des Apriori) liegt die Möglichkeit, den tragenden Leitbegriffen der Transzendentalphilosophie eine erweiterte und vertiefte Bedeutung zu geben. Husserl verbleibt - in der Sprache Kants - länger in der transzendentalen Ästhetik als der Königsberger Philosoph. Das durch die vielstufige Methode der „Einklammerung“ freigelegte Lebensfeld des Bewußtseins erweist die reichere und viel verborgenere Strukturfülle des Rationalen gegenüber der einseitig auf isolierte Akte und klassifizierende Seelenvermögen aufgebauten herkömmlichen Bewußtseinslehre. In dieser Revision der Bewußtseinslehre wird aber die Gestalt und Einheit der transzendentalen Subjektivität stets rätselhafter. Die hochkomplizierten und latenten Geschehnisse des Bewußtseinslebens steigern die konstitutive Mächtigkeit des Subjekts ungemein, zeigen aber auch die durch mannigfache Verweisungen aufgebaute Verflechtung in ein die Subjektivität selbst überragendes und konstituierendes Medium. Dieses feldartige und umgreifende „Leben“, diese „strömend lebendige Gegenwart“ ist die Ursynthese der Erkenntnisleistungen. Wenn auch Husserl die durch die intentionale Analyse erweiterte und phänomenologisch vertiefte Transzendentalphilosophie selbst nicht ausdrücklich als solche neu begründet und grundlegt, die Fragwürdigkeit seiner leitenden Grundbegriffe sich dadurch sogar erhöht, so bleiben seine epochemachenden und systematisch weithin unausgemessenen Einzelentdeckungen dennoch eine wesentliche Hilfe für den jungen Heidegger, der sich um eine ursprüngliche Wiederholung der Metaphysik bemüht. Er wird die reichen Entdeckungen kritisch aufnehmen, entscheidend modifizieren und in umfassendere sachliche und geschichtliche Bereiche des Denkens zurückfügen. Wir suchen also *eine* Weise zum Verständnis des Heideggerschen Ansatzes auf dem Wege einer auf die Problematik von „Sein und Zeit“ hin ausgerichteten Annäherung an die tragenden Ideen und bedeutsamen Probleme des Begründers der transzendentalen Phänomenologie. Eine breiter angelegte Darlegung soll mithelfen, leichtsinnige Vergleiche und oberflächliche Kritiken zu vermeiden. Das wird allerdings aus verschiedenen Gründen heute nicht ganz gelingen. Nicht zuletzt deshalb versuchen die beigefügten Exkurse I-III andere Wege einer Annäherung aufzuzeigen.

ERSTES KAPITEL

Die Krise der Metaphysik und die Bedeutung der Frühphänomenologie

Es macht das Wesen menschlichen Denkens aus, daß es überhaupt fragen kann. Das Fragen zeigt sehr deutlich, daß das Denken ein zeitliches Geschehen ist, das einen Weg des Suchens und Findens gehen muß. Aber wovon nimmt dieser Weg seinen Ausgang? Wo ist der Anfang des Denkens? Das alltägliche Leben und das wissenschaftliche Erkennen haben ihren Anfang immer schon hinter sich gelassen und festen Aufenthalt in ihrem Sachgebiet genommen. Der Anfang ist ihnen selbstverständlich. In gewisser Weise war er es auch für das Denken der Antike und des Mittelalters: es suchte nicht nach dem eigens methodisch durchreflektierten „reinen" Anfang des Denkens, sondern nach dem „Anfang" der Dinge, nach der Ursache und dem principium entium.

a) Kant und die Revolution der Denkart

Als diese „sachliche" Grundlegung der Philosophie fraglich wurde, begann ein neues Zeitalter des Denkens. „Der Himmel des Geistes klärt sich für die Menschheit auf", meint Hegel[1]. Von nun an wird das Denken ausdrücklich auf sich selbst zurückverwiesen, da sich für einen wirklichen Anfang kein äußerer Grund als zureichend zeigt. Wichtiger als das Betrachten der Dinge scheint die Vorfrage nach der „Grundlegung" des Denkens selbst. Der immer schon gemachte Anfang wird unterwegs angehalten und unterbrochen, um den wahren, gewissen und von sich selbst anhebenden Ursprung in den Griff zu bekommen.

Wo immer man die große Zäsur zwischen dem Verlust der klassischen Naivität und dem Gewinn der Freiheit des philosophierenden Selbst setzen will, die nachhaltigste Grenzscheide wird durch Kant markiert. Hier trennen sich auch heute noch die Wegrichtungen der philosophischen Schulen. Schellings Wort behält seine Geltung: „Denn die Meinung, als könnte irgend etwas aufgestellt werden, das sich ganz vom Zusammenhang mit Kant losreiße, muß ich aufs bestimmteste widersprechen. Dies würde schon allein auch der Erfolg zeigen, indem alles, was diesen Zusammenhang aufzuheben, sich außer diesem aufzubauen versucht hat, wenn auch viel Mühe und Scharfsinn darauf verwendet worden, kaum in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Achtung sich zu erwerben wüßte"[2].

Die Philosophie übernimmt mit Kant das Richteramt über sich selbst, da sie sich mit ihren eigenen Anmaßungen, Widersprüchen und Dunkelheiten in einer ständigen Verlegenheit befindet. „Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik"[3]. Ihr tatsächliches Ergebnis bleibt weit hinter ihrem Vorhaben zurück, so daß ihr

---

1 Philosophie der Weltgeschichte, hg. Lasson, Leipzig 1923, S. 867.

2 F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, WW. hg. K. F. A. Schelling, Bd. XIV, S. 32.

3 KRV A VIII, Kant wird zitiert nach der neuen Ausgabe von W. Weischedel im Insel-Verlag Wies-

ehrenwerter Name einer Königin aller Wissenschaften eher nichtige Anmaßung ist als gerechter Anspruch[4].

„Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher *Indifferentism,* die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden“[5]. Aber die Notwendigkeit dieser Kenntnisse, „deren Gegenstand der menschlichen Natur *nicht gleichgültig* sein kann“[6], läßt angesichts der Skepsis gegen das metaphysische Wissen nicht nur den Schluß auf Mißdeutung, Seichtigkeit und Leichtsinn des Zeitalters zu, - vielmehr ist es die offenbare Wirkung „der gereiften *Urteilskraft* des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt“[7]. Die mündig gewordene Vernunft kann ihr Urteil aber nicht von außen übernehmen: sie hat grundsätzlichen „Verdacht“ und „Mißtrauen“; sie will sich weder durch „Machtsprüche“[8] beugen lassen, noch sich wie „die Menschen im Kindesalter der Philosophie“[9] von der Natur „gleichsam am Leitbande gängeln lassen“[10]. Der Mensch wird dadurch mündig, daß die Vernunft in ihm sich selbst als Vernunft begreift, aus der Abhängigkeit von den Zufälligkeiten der Natur herauskommt und in das Stadium der Freiheit eintritt, die im Wissen um die eigene Möglichkeit der Gesetzgebung sich selbst ihre Bindung und der Natur den Lauf und Gang des Wirkens und des Seins vorschreibt. Nur so kommt der Mensch auf „den Punkt des Mißverstandes der Vernunft mit ihr selbst“[11].

b) Die kritische Selbstversicherung des Wissens und der skeptische Stillstand

In dieser „Revolution der Denkart“[12] vollzieht das menschliche Bewußtsein seine „kopernikanische Wendung“. Die neuzeitliche Wissenschaft hatte schon vorher die Entdekkung gemacht, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt“[13]. Die Vernunft erweist in ihrer Eigenschaft als Richter der Naturwissenschaft selbst einen Dienst, indem sie deren eigene Entdeckung, die sie „lediglich dem Einfalle zu verdanken“ hat, kritisch aufnimmt und sie allererst in ihrer eigenen Möglichkeit aus einer strengen Analyse der Architektonik der menschlichen Vermögen zu verstehen gibt. Das freie Selbstbewußtsein übernimmt die „Experimentalmethode“[14] und

---

baden.

4 Vgl. KRV A XII.
5 KRV A X.
6 KRV A X.
7 KRV A XI.
8 Ebd.
9 KRV B 880.
10 KRV B XIV.
11 KRV A XIII.
12 KRV B XIII.
13 KRV B XIV.
14 Ebd., Fußnote.

versucht, „ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welche so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“[15].

Wir erkennen von den Dingen nur, was wir selbst in die Natur hineingelegt haben[16]. Die Vernunft richtet ihr Richteramt also nicht unmittelbar auf Dinge, sondern auf das Erkenntnisvermögen selbst, auf die „*Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese* a priori möglich sein soll, überhaupt“[17]. Diese Erfahrung, die die Vernunf mit ihrer eigenen Möglichkeit macht, nennt Kant „transzendental“. Die menschliche Vernunft richtet sich in der Verwerfung der blind herumtappenden Metaphysik und doch zugleich auf der Suche nach einer ihr selbst angemessenen Metaphysik „kritisch“ auf sich selbst. Sie hetzt sich gegen sich selbst auf und möchte sich selbst aus dem Schlafe wecken. Kant nennt diese Art, das Auge zukneifend prüfend auf sich selbst zu blicken, die „skeptische Methode“[18]; sie ist vom Skeptizismus völlig verschieden, „welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen“, wogegen die skeptische Methode dadurch auf eine vor Fehltritten bewahrende Gewißheit geht, „daß sie in einem solchen, auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um ... aus der Verlegenheit ... für sich selbst Belehrung ... zu ziehen“[19].

So liegt der letzte Grund der so oft gebrandmarkten „Widersprüche“ Kants in seiner zweideutigen Stellung: im Übergang von der „bisherigen Metaphysik“[20] zur von ihm selbst erwarteten „Metaphysik“[21] teilt er noch die Begriffswelt des „Dogmatismus“[22] und behält so eine historisch zweideutige Position[23], die es den Gegnern von Hüben und

---

15 KRV B XVI.

16 Vgl. KRV B XIV, XVIII, A 125.

17 KRV B 25; vgl. dazu die Formulierung von A 11, B 40, 352, 401, 748 und Prolegomena, § 13, Anm. III (hg. Weischedel, Bd. III, S. 157f.): „Das Wort transzendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnisvermögen* bedeutet ...“; „Anhang von dem, was geschehen kann, um Metaphysik als Wissenschaft wirklich zu machen, Probe eines Urteils über die Kritik ...“ (Ebd.,); schließlich a.a.O., S. 252 Anm.: „Mein Platz ist das fruchtbare *Bathos* der Erfahrung, und das Wort transzendental ... bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißet ihr Gebrauch transzendent, welcher von dem immanenten, d.i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird.“

18 KRV B 452.

19 KRV B 452/454.

20 KRV B 24.

21 Vgl. KRV B 869ff.

22 „Nahezu vierzig Jahre lang war die Metaphysica (Baumgartens) die Grundlage von Kants Kolleg. Ihr Einfluß auf die Entwicklung der kritischen Philosophie darf deshalb nicht für gering gehalten werden. Wenn Kant von „dogmatischer Philosophie“ spricht, so denkt er zunächst an Baumgarten, dessen Begriffsbestimmungen und Beweise ihm stets wörtlich gegenwärtig gewesen sind. Seine Terminologie ist zu einem guten Teil aus der Baumgartens hervorgegangen“ (Dieter Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, S. 63).

23 Vgl. dazu Gerhard Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931, S. 12.

Drüben damals und heute noch erleichtert, die Widersprüchlichkeit seines Denkens aufzudecken[24] und durch formale Argumentation aus dem „skeptischen Stillestand“[25] herauszukommen. Die Problematik und Geschichte des unglückseligen Begriffs „Ding an sich“ besagt genug in dieser Richtung.

c) Der fortschreitende Rückstieg in die unendliche Lebenstiefe des Subjekts

Das „Ich“ ist aber noch zu wenig in sein eigenes Wesen gekommen. Das „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten muß, hat sein „Ich“ noch nicht genug bedacht[26]. Durch den Satz A = A wird ein Urteil gefällt. Das Urteilen selbst als eine Tätigkeit des menschlichen Geistes hat alle seine Voraussetzungen der Handlung in ihm selbst; diese Bedingungen können nun in nichts anderem liegen als in einem „auf nichts Höheres Gegründeten, nämlich X = Ich bin“[27]. Das Ich ist zugleich das handelnde und das Produkt seiner eigenen Handlung: Handlung und Tat sind im Setzen des Ich durch sich selbst „Eins und dasselbe; und daher ist das: *Ich bin* Ausdruck einer Tathandlung“[28]. Der Satz „Ich bin Ich“ hat seine einzigartige Identität, es ist die übergreifende Subjekt-Objekt-Identität ohne weitere dazwischenliegende Vermittlung. So ist das Ich der „Grund“, von dem aus alle Realität übertragen wird. Das ist der oberste Grundsatz, der der Kantischen Deduktion der Kategorien *zugrunde* liegt. Kant ist erst in Fichte „zur Vernunft“ gekommen. Der deutsche Idealismus hat den von ihm bemerkten Widerspruch zwischen Kants Darlegung seiner Theorie des Erkennens und der von ihm selbst bei der Durchführung der Subjekt-Analyse gebrauchten Denkmittel in der Konstruktion einer absoluten Subjektivität zu lösen versucht. Im Lichte dieses absoluten Sichwissens kann auch die „skeptische Methode“ nur „Einleitung“[29] sein, weil sie am Ende bekennen muß, daß sie selbst noch zu wenig gezweifelt hat. Indem der Zweifel sich unmittelbar für das „reale Wissen“ hält, an sein nicht eigens erfaßtes Vorgestelltes im bloßen Vor-stellen aber die Kraft seines Denkens verliert, wird ihm die unbezweifelt festgehaltene Ausgangsstellung, an die er sich hängt, zum Verhängnis: der nur „gemeinte“ Begriff des Wissens erweist sich als unfähig, weiterzuschreiten in der Selbst-Bildung der Gestalten des Geistes, weil er es nicht vermag, der eigenen Unwahrheit bestimmt in die Augen zu sehen. Erst wenn das Bewußtsein die Eitelkeit seines sich versteifenden Da-

---

24 „Wer hat nicht die Kantische Philosophie widerlegt oder verbessert und wird nicht etwa noch jetzt zum Ritter an ihr? Wer ist nicht weiter fortgeschritten?“ G. W. F. Hegel, Berliner Schriften, 1818-1831, hg. J. Hoffmeister, Hamburg 1956, S. 68.

25 I. Kant, „Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik...“. WW. hg. Weischedel, Bd. III, S. 671.

26 J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), S.W. 1834-1846, Bd. I, S. 95.

27 Ebd., S. 96.

28 Ebd., S. 96.

29 Vgl. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hg. F. Nicolin - O. Pöggeler, Hamburg ^{7}1959, § 78, S. 101f.: „Der *Skeptizismus,* als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeiten solcher Voraussetzungen (scl. einer selbständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen ebenso selbständigen Vermittlung) dargetan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist.“

fürhaltens preisgibt und statt des Zweifelns an diesem und jenem die ständige Verzweiflung an den natürlichen Vorstellungen zu seinem Wesen macht, gelangt es auf dem Wege der *bestimmten* Negation zur vollen Darstellung seiner selbst als des erscheinenden Wissens: dort legt es den verführerischen Schein ab, sich nur mit Fremdem abgegeben zu haben, indem „seine Erscheinung dem Wesen gleich wird“[30].

Erst jetzt hat das Wissen seine „skeptische Methode“ ausgeführt und sein Experiment zu Ende gedacht. Das Ende im Sinne des sich zur Vollendung führenden Telos zeigt den Maßstab an, an dem sich die Prüfung des Erkennens anlehnt[31]. Das prüfende Bewußtsein erkennt zwar das unmittelbare Sein als „Voraussetzung“ an, aber diese Anerkennung des Anfangs ist dialektisch zwiespältig: die Selbstbewegung der vermittelnden Bestimmung zum Wesensbegriff schaut am Ende auf seinen Anfang herab, weil es ihn im Erkennen zu *seinem* Anfang vermittelt hat. Die Unterscheidung des prüfenden Bewußtseins von dem zu Untersuchenden fällt *in* das Bewußtsein. Die Selbstprüfung der Vernunft in der Transzendental-Philosophie bedenkt auch noch das von Kant nicht ausdrücklich reflektierte Verhältnis zwischen dem philosophierenden Bewußtsein und dem kritisierten Bewußtsein. Das Bewußtsein, das bei Kant die Begrenztheit des Erkennens durchschaut, erscheint in seiner tieferen Gestalt; die kopernikanische Wende ist erst jetzt erfüllt, da die Erkenntnis *als solche* (und nicht nur die Theorie der Erkenntnis) sich auf sich wendet. Schelling faßt es klar zusammen: „Die Transcendental-Philosophie ist nichts anderes, als ein beständiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Akt des Selbstbewußtseins enthalten sind“[32].

Aber wie weit reicht diese „Identität des Dynamischen und Transcendentalen“[33]? Die Dynamis der Reflexion geht nur durch Reflexion über sich hinaus. In ihrer größten Vollendung denkt sie sich *im* Kreis *als* Kreis. Sie ist „die Reflexion-in-sich“[34].

d) Der radikale Angriff auf die Metaphysik des Geistes

Aber die Kritik der Junghegelianer glaubte, in dem Absoluten nur die Selbstvermummung des Endlichen erkennen zu dürfen. Der „absolute Geist“ ist nichts anderes als der sich selbst (in die Abstraktion) entfremdete endliche Geist. Es gilt jedoch jetzt, das Endliche zu finden in seiner Wahrheit. „Die Aufgabe der wahren Philosophie ist nicht, das Unendliche, sondern das Endliche als das *nicht* Endliche, als das Unendliche zu erken-

30 Vgl. die Darstellung in der „Phänomenologie des Geistes“, hg. Hoffmeister, Hamburg ^{6}1952 , S. 75.
31 Ebd., S. 70.
32 System des transcendentalen Idealismus WW. III, S. 450.
33 Ebd., S, 452.
34 G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, II. Teil, hg. Lasson, Leipzig 1951, S. 504.

nen oder nicht das Endliche in das Unendliche zu setzen“[35]. Die verschmähte Realität fordert ihr Recht: „Der Philosoph muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstrakten Denken *opponiert,* das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen“[36]. Die Gestalt der Philosophie verändert sich: der Anteil des Philosophen an der Geschichte besteht für Hegel - nach Marx - darin, nur verspäteter Ausdruck des Weltgeistes zu sein. „*Der* Philosoph erscheint indessen nur als das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kommt ... Der Philosoph kommt also post festum ... so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung“[37]. Die Philosophie wird jetzt selbst zum „Hahnenschrei“, der die Morgenröte eines neu heraufkommenden Tages verkündigt[38]. „Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist“[39]. Die Philosophie verläßt ihr bisheriges Haus; die Welt, die der Mensch sich im *Wissen* um die Freiheit seiner selbst gegenüber der „natürlichen“ Welt gebaut hat, wird ihm selber unbegreiflich[40]. Philosophie verspricht dem Menschen das „wahre Wirkliche“, - versichert ihm aber seit Kant permanent, daß es gar nicht zu erkennen sei, daß es das Unmittelbare gar nicht gebe, daß er dem „Schein“ nachlaufe.

Im Positivismus und wissenschaftstheoretischen Kritizismus, in Erkenntnistheorie und in den Verlegenheiten des Historismus, in Psychologie, Soziologie und Ideologiekritik zersetzen sich die nur noch kümmerlich bewahrten Reste der Metaphysik. Die Krise der Metaphysik ist nicht die willkürliche Erfindung Heideggers, und man wird seinen ganzen Denk-Versuch nur recht verstehen, wenn man den Umkreis und die Gegensätzlichkeit der entscheidenden Positionen für *und* gegen die Metaphysik im Auge behält, denn aus der recht gedachten „Versammlung“ dieser Aporien lebt sein Denken,

---

35 L. Feuerbach, Kleine philosophische Schriften (1842-1845), hg. M. G. Lange, Leipzig 1950, S. 62. - Es braucht hier nicht gezeigt zu werden, wie sehr dieser Anti-Idealismus vermittelt ist durch die Positionen Hegels.

36 Ebd., S. 67.

37 K. Marx, Die Frühschriften, hg. S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 323.

38 Vgl. dagegen Hegels Worte aus der Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, hg. Hoffmeister, Hamburg 1955: „Um noch über das *Belehren,* wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“

39 K. Marx, a.a.O., S. 17.

40 Um 1900 entwirft Albert Schweitzer die wesentlichen Teile seiner später erschienenen Abhandlung „Verfall und Wiederaufbau der Kultur“, jetzt in: A. Schweitzer, Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von „Verfall und Wiederaufbau der Kultur“, München 1960, S. 17ff.: „Das Entscheidende war das Versagen der Philosophie ... der Welt hatte sie nichts mehr zu sagen. Weltfremd war sie geworden, bei allem Wissen.“

und auf ihre „Überwindung“ zielt sein Werk[41].

Wie tief diese Krise auch scheinbar sehr gesicherte und allgemein gültige Disziplinen erfaßt hat, zeigt am Ende des 19. Jahrhunderts der Kampf um den Ursprung der Logik und um die Begründung der Wissenschaften. Was gibt z.B. dem pythagoräischen Lehrsatz die Gewißheit der Erkenntnis? Worin liegt die Evidenz der Begründung überhaupt? Wie gibt es Begründung im Zusammenhang?

e) Husserls erstes Bemühen um die Ursprünglichkeit der Erkenntnis

Der Kampf um diese Fragen ist hauptsächlich verbunden mit dem Frühwerk Edmund *Husserls*. Er kommt von der Mathematik her an diese Probleme, wo ihn Untersuchungen „Über den Begriff der Zahl“ (1887) und eine „Philosophie der Arithmetik“ (1891) beschäftigten. Die Zahl erscheint seit Euklid als eine „Vielheit von Einheiten“; aber wie werden die einzelnen Elementar-Einheiten zu einer Vielheit *verbunden?* Wie stehen die einzelnen „Teile“ in der Vielheit zueinander? Husserl gibt damals zur Antwort, daß das Zusammenfassen der Einheiten als Einheiten nur durch eine Reflexion auf den verbindenden psychischen Akt zustande komme, der durch ein bestimmt gerichtetes „Interesse“ festgelegt sei. „Ein Inbegriff entsteht, indem ein einheitliches Interesse und in und mit ihm zugleich ein einheitliches Bemerken verschiedene Inhalte für sich heraushebt und umfaßt“[42]. Diese These gibt Husserl bald als psychologistisch auf. Aber bereits hier zeigen sich schon wesentliche Grundbestimmungen der später ausgebildeten Phänomenologie. „Daß etwas verstanden ist, wenn die psychischen Akte in der Reflexion erfaßt sind als intentionale, die für den Ursprung des Sinnes unerläßlich sind, das ist eine Grundeinsicht der Phänomenologie“[43]. Hier wurzelt nicht bloß die zunächst bevorzugte Analyse der idealen Gebilde und die Husserl zeitlebens in Anspruch nehmende Beschäftigung mit der Grundlegung einer nicht-experimentellen Psychologie, sondern vor allem sind hier schon grundsätzliche Begriffe wie „Konstitution“, „Deskription“ usw. angelegt.

So hat die Zurückweisung des Psychologismus in den „Logischen Untersuchungen“ auch die Schärfe der Überwindung eines eigenen Irrtums[44]. Die Beschäftigung mit Grundbegriffen der Mathematik führt Husserl mehr und mehr zur Frage nach der Entstehung der logischen Gebilde überhaupt. Das verborgen geschehende Bilden logischer Zusammenhänge soll in einem eigens aufmerkenden Blick auf die Denktätigkeit des Erkennenden „wiederholt“ und sachentsprechend auf Begriffe gebracht werden. „Die logischen Begriffe als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben; sie müssen durch ideirende Abstraktion auf Grund gewisser Erlebnisse erwachsen und im Neuvollzuge dieser Abstraktion immer wieder sein ... Wir wollen uns

---

41 Dieses Bestreben wird bereits in den frühesten Schriften sichtbar. Vgl. Exkurs I.

42 So in „Über den Begriff der Zahl“ 1887, S. 58, nach Biemel, „Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie“ in: Zeitschrift für philos. Forschung XIII (1959) S. 187-213, ob. Zitat S. 193. Ich folge Biemel in der Darstellung der Anfänge.

43 W. Biemel, a.a.O., S. 194.

44 Vgl. dazu das von Husserl im Vorwort zur 1, Auflage der „Logischen Untersuchungen“ (= LU) I, Halle a.d. S. $1922^{3,}$ S. VIII zitierte Goethewort: „Man ist gegen nichts strenger als gegen erst abgelegte Irrtümer“.

schlechterdings nicht mit ‚bloßen Worten', das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis, zufrieden geben ... Wir wollen auf die ‚Sachen selbst' zurückgehen"[45]. Die „Sachen selbst" aber „bekunden" sich, „stellen sich dar", wenn nicht die Gegenstände selbst, sondern die Akte, durch die sie gegeben werden, in den Blick der Untersuchungen treten. Die bisher selbst gar nicht gegenständlich gewordenen Akte sollen in neuen Denkakten Objekte der Erfassung werden. Husserl weiß um die ständige Gefährdung dieser „phänomenologischen Analyse": „Die Quelle aller Schwierigkeiten liegt in der widernatürlichen Anschauungs- und Denkrichtung, die in der phänomenologischen Analyse gefordert wird. Anstatt im *Vollzuge* der mannigfaltig aufeinandergebauten Akte aufzugehen und somit die in ihrem Sinn gemeinten Gegenstände sozusagen naiv als seiende zu setzen und zu bestimmen ... sollen wir vielmehr ‚reflektieren', d.h. diese Akte selbst und ihren immanenten Sinnesgehalt zu Gegenständen machen ... Das aber ist eine Denkrichtung, die den allerfestesten, von Anbeginn unserer psychischen Entwicklung sich immerfort steigernden Gewohnheiten zuwider ist. Daher die fast unausrottbare Neigung, immer wieder von der phänomenologischen Denkhaltung in die schlicht-objektive zurückzufallen"[46].

Damit sind auch schon die Motive der Phänomenologie überhaupt angeschlagen, die die Schüler der Göttinger Jahre Husserls so beeinflußten: die Strenge der Methode, die Zucht im Vorgehen, die Reinheit und Voraussetzungslosigkeit des unvoreingenommenen Hinsehens. Es braucht hier nicht nachgewiesen zu werden, wie befreiend die Devise „zu den Sachen selbst!" auf eine Generation gewirkt hat, die zwischen vielfältigen Kant-Deutungen, Empirismus und Positivismus schwankte[47]. Die fruchtbaren Wirkungen, die „der philosophische Umbruch"[48] erzeugte, fand ihren ersten Ausdruck in der „Schulbildung" zu Göttingen. Man denke nur an Reinach, Pfänder, Scheler und Moritz Geiger. Was aber war das Neue in Husserls Philosophie? Wir müssen uns den „Logischen Untersuchungen" zuwenden, ohne freilich eine Einzelinterpretation von ihnen geben zu können.

f) Erste Vorzeichnung der Intentionalität

In der durchschnittlichen Meinung sind Husserls Forschungen und besonders die „Logischen Untersuchungen" verknüpft mit der Betonung der *„Intentionalität"* des mensch-

---

45 LU II, 1, S. 5f. Die folgenden Stellen aus den LU sind bewußt länger gehalten und ausgewählt, um auch die geforderte methodische Zucht, den energisch verlangten „Willen" zum Durchhalten in der phänomenologischen Einstellung und Husserls entsprechende - z.T. für heutige Ohren vielleicht pathosgeladene - Terminologie wenigstens auf diese Art zum Ausdruck zu bringen; hier gründen m.E. die fast esoterischen Untertöne im späten Husserl. Man wird dabei auf die Stellen und Teile in „Sein und Zeit" aufmerksam, denen stets schon der Vorwurf des pathetischen Pochens auf eine (verfälschte) „Eigentlichkeit" gemacht worden ist.

46 Ebd., S. 9f.; vgl. diesen Zusammenhang einmal mit Heideggers „Alltäglichkeit", „Besorgen" in ihrer methodischen Bedeutung.

47 Vgl. in „Edmund Husserl 1859-1959". Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe (Phaenomenologica IV), La Haye 1959: die Beiträge von W. Schapp, Erinnerungen an Husserl, S. 12-25, bes. 13ff. und H. Plessner, Bei Husserl in Göttingen, S. 29-39 (= die kleine Schrift H. Plessners, Husserl in Göttingen, Göttingen 1959), bes. S. 31f.

48 W. Schapp, ebd.

lichen Bewußtseins. Darunter versteht man meist, daß das Bewußtsein nicht in sich immanent sei, sondern stets seine Beziehung auf ein Objekt habe, das „unabhängig" für sich existiere und erkennbar sei. Husserl habe also einen wesentlichen Zug des menschlichen Geistes, den die Neuzeit vergessen habe, wiederentdeckt; *wieder*entdeckt deshalb, weil das Ausgerichtetsein des Geistes auf das Seiende und die entsprechend unverfälschte Präsenz des Seienden im Erkennen in der scholastischen Metaphysik ausdrücklich als „intentionalitas" gedacht worden sei. Da Husserl selbst keine unmittelbaren Kenntnisse der mittelalterlichen Philosophie gehabt hat, erklärt man sich die Vermittlung dieser Gedanken durch seinen Lehrer Brentano.

Es gilt natürlich auch bei Husserl, daß jedes „Erlebnis"[49], jedes seelische Verhalten sich „auf etwas" richtet; Vorstellungen, Erinnerungen, Urteile, Haß und Liebe beziehen sich auf etwas. Aber schon die oben gekennzeichnete methodische Arbeitsweise Husserls ließ erkennen, daß weder von „Innen" noch von „Außen" die Rede ist, auch nicht von einer Beziehung auf „unabhängig" Seiendes. Die herausgestellte Sachlage ist zwar „richtig", aber doch weit differenzierter. Das „etwas", auf das wir uns richten, sind nicht „Dinge", sondern „Sachverhalte" die wir *in* unseren Akten zur Kenntnis nehmen: wir verhalten uns auf ... In jedem schlichten Verhalten, auch in irreführenden Täuschungen und „Einbildungen" ist unser Akt als intentionale Beziehung von ihm selbst her Wahrnehmung von etwas. Wir können nur einem Täuschenden (also einem, was „in Wirklichkeit" anders ist) erliegen, weil wir schon *im Wesen* bestimmt gerichtet sind. Von diesen Verhaltensweisen spricht nun die Phänomenologie: jedes Erlebnis hat einen *intentionalen Gehalt.* „Die Phänomenologie aber spricht von keinen Zuständen animalischer Wesen, ... sie spricht von Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen usw. *als solchen,* von dem, was ihnen *a priori,* in unbedingter Allgemeinheit, eben als *reinen* Einzelheiten der *reinen* Arten zukommt, von dem, was ausschließlich auf Grund der rein intuitiven Verfassung der ‚Wesen' (Wesensgattungen, -artungen) einzusehen ist"[50]. Ich mache also beim „Sehen" keine Schlüsse, ich stelle keine Untersuchungen an. Das Sehen sieht bloß das Befragte selbst, wie es sich „an ihm selbst" gibt. In diesem Sinne gibt es aber viele Weisen des Zur-Kenntnis-nehmens: z.B. hat das Geliebt- oder Gehaßtsein „sein" Sehen. Das Seiende ist also selbst in mannigfaltigen Möglichkeiten intentional „gegeben". Das Gerichtetsein selbst (die Intention) kann sich auf die verschiedenste Weise abwandeln. Die „Form" des Aktes kann sich entsprechend dem „Auffassungssinn"[51] bei derselben „Aktmaterie" verschiedenartig beziehen und bedeuten.

Es ist hier unmöglich, die sehr differenzierten Unterscheidungen Husserls zwischen signifikativen (oder auch signitiven) Gehalten eines Aktes und rein intuitiven Gehalten, die nur schwer darstellbaren Begriffe von „Vorstellung", „Bedeutungserfüllung", „Fülle", „Repräsentation" usw. in Kürze vorzuführen. Sie werden von Husserl selbst erst im Laufe der Untersuchungen geklärt und erfahren mannigfache Einzel-Bestimmungen, die nur aus einer konkreten Untersuchung verständlich werden. Dabei bleibt ohnehin eine

---

49 Vgl. zu diesem Begriff besonders das erste Kapitel der 5. Untersuchung in LU II,1, bes. §§ 2 und 3.

50 LU II, 1, S. 18,

51 Vgl. LU II, 2, §§ 26 und 27, S. 90ff.

„Unbestimmtheit“ dieser Hauptbegriffe der phänomenologischen Methode im Spiel[52].

Es seien hier nur einige Hauptergebnisse thesenhaft skizziert, die uns den Begriff der „Intentionalität“ ergänzen können[53].

Der Rückgang von der Urteilsevidenz auf die Evidenz der „Anschauung“, in der die unmittelbare Wirklichkeitsbeschreibung erfolgt, zeigt, daß die „Aussage“ wesentlich einen Sachverhalt darbietet und nicht einen unmittelbar vorfindlichen Gegenstand. Die Sache selbst ist immer in der Fülle von Sachverhalts-Bestimmungen präsent und kommt darin zu ihrer Erfüllung. In den Aussagen als dem „Ausdruck“ des Sachverhaltes finden sich viele Elemente, die in der schlichten Wahrnehmung gar nicht auf einen Gegenstand beziehbar sind: es spielen z.B. „unklare“ Vorstellungen bereits gemachter Erfahrungen mit, die aber zur Einordnung der vollen Einsicht helfen können; oder man denke an Aussagen wie: „Ich sehe nicht genau, ob das Auto eine grüne oder blaue Farbe hat“: die Kennzeichen des „genau“ und des „oder“ in der Aussage haben zwar ihre Bedeutungsfunktion, aber sie sind nicht sinnlich wahrnehmbar. Andererseits „meine“ ich mit „grün“ und „blau“ schon immer „mehr“, als die Farbmomente des erscheinenden Gegenstandes „hergeben“, „es bleibt ein Überschuß in der Bedeutung, eine Form, die in der Erscheinung selbst nichts findet, sich darin zu bestätigen ... Die Erfüllungsleistung der schlichten Wahrnehmung kann an solche Formen offenbar nicht heranreichen“[54].

Der Begriff Sachverhalt entspringt aber nicht einer Reflexion auf Urteile[55], sondern durch einen ihn allererst gebenden Akt, der analog ist der sinnlichen Anschauung. So findet der Begriff der Anschauung seine Erweiterung über die sinnliche Anschauung hinaus. Die neben den stofflichen Momenten erscheinenden „kategorialen Formen“ oder „kategorialen Bedeutungselemente“ bestätigen sich in dieser Anschauung im weiteren Sinne, indem diese auf den Gegenstand selbst *in seiner kategorialen Formung* bezogen sind: *in* diesen Formen ist der Gegenstand da. Zugleich finden auch die Formelemente in diesem Dasein ihre Erfüllung.

Diese Entdeckung der „kategorialen Anschauung“ bringt nun eine Fülle von Folgerungen mit sich: Einmal die Behauptung, daß uns keine isolierten Sinneseindrücke gegeben sind, die mit einer rein rezeptiven Sinnlichkeit aufgenommen werden. Die Sinnlichkeit erscheint überhaupt nicht mehr als nur-rezeptives Vermögen, das reine „Data“

---

52 „Im übrigen ist ganz allgemein zu bemerken, daß in der anfangenden Phänomenologie alle Begriffe bzw. Termini in gewisser Weise in Fluß bleiben müssen, immerfort auf dem Sprunge, sich gemäß den Fortschritten der Bewußtseinsanalyse und der Erkenntnis neuer phänomenologischer Schichtungen innerhalb des zunächst in ungeschiedener Einheit Erschauten zu differenzieren. Alle gewählten Termini haben ihre Zusammenhangstendenzen, sie weisen auf Beziehungsrichtungen hin, von denen sich hinterher oft herausstellt, daß sie nicht nur in *einer* Wesensschicht ihre Quelle haben; ... Es ist also erst auf einer sehr weit fortgeschrittenen Entwicklungsstufe der Wissenschaft auf endgültige Terminologien zu rechnen. ... Für den Anfang ist jeder Ausdruck gut ... Die Klarheit schließt nicht einen gewissen Hof der Unbestimmtheit aus.“ Ideen I, hg. W. Biemel, Husserliana III, Den Haag 1950, „Zur Terminologie“ S. 206.

53 Ich schließe mich hier z.T. den oft sehr gerafften und glücklich formulierten Ausführungen von W. Szilasi an, der in seiner „Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls“, Tübingen 1959, einen lehrreichen Durchblick durch Husserls Werk gegeben hat. Die Deutung Szilasis ist allerdings auf die Probleme im Umkreis der Wissenschaftsbegründung zugespitzt.

54 LU II, 2, S. 131.

55 Vgl. LU II, 2, S. 139f. Zum Folgenden vgl. auch Exkurs II.

liefert; bereits die Sinnlichkeit hat einen weitaus umfassenderen Bezug zur Wirklichkeit als bisher angenommen; die These, daß nur das Urteil Wirklichkeitsbezug ermögliche, ist erschüttert. Dem Verhältnis der „niederen" zu den „höheren" Erkenntnisvermögen scheint man überhaupt erst jetzt in einer erfolgversprechenden Weise nachgehen zu können.

Entsprechend gehören dann die Kategorien nicht zu den reinen Verstandeshandlungen; es gibt überhaupt keine kategorialen Formen und Formungsweisen, die von produktiven reinen Verstandestätigkeiten des Subjekts an die ungestalte Mannigfaltigkeit der sinnlichen Data herangetragen werden. Die Dinge selber sind bereits kategorial vernommen; die Kategorien sind nicht reine Formen, sondern selber Erfahrungsinhalte des Denkens. „Einen radikaleren Bruch mit der Tradition kann man sich kaum vorstellen als den, der in diesen Feststellungen liegt ... Es ist nicht so, daß gewissermaßen durch eine Formung das reale Seiende an sich modifiziert würde. Die kategoriale Anschauung zeigt eine neue Gegenständlichkeit. Das besagt intentional verstanden: Sie gibt die schlicht gegebene Sache eigentlich; sie verändert sie nicht, sie präsentiert ihr sogenanntes An-sich-Sein"[56].

Die Beschreibung des Wahrnehmungsaktes weist also über die sinnliche Anschauung hinaus. Die Intention und ihre „Leerformen" kommen zu ihrer „Erfüllung", wenn sie sich mit dem „Gegenstand" decken. Derselbe intentionale Akt verbindet die schlichte sinnliche Wahrnehmung mit der kategorialen Anschauung. Aber die Einfachheit und „Schlichtheit" besteht darin, daß sich der Gegenstand „in Einem Schlage, sowie unser Blick darauf fällt"[57], zeigt. Die Einheit der Wahrnehmung erfolgt nicht durch eigene synthetische Akte, die die Einheitlichkeit der Gegenstandsbeziehung eigens artikulieren[58]. Diese Schlichtheit und Einfachheit der Wahrnehmung kann aber eine sehr verwickelte und hochdifferenzierte Struktur des Aktes einschließen: die Schlichtheit geht nur auf die Intentionalität der erfassenden Wahrnehmung und bezeichnet die Einheit des Ding-Vernehmens.

Die in der ganzheitlichen und schlichten Wahrnehmung unartikulierten, aber implizit *mit*angeschauten Momente des Kategorialen können nun in einem neuen Akt eigens abgeschattet werden[59]. Die schlichte Wahrnehmung kann also zum Fundament von neuen

---

56 W. Szilasi, a.a.O., S. 29.

57 LU II, 2, § 47, S. 147.

58 LU II, 2, S. 148; (vgl. auch W. Szilasi, a.a.O., S. 35f.): „Aber wie das Ding in der Erscheinung nicht als eine bloße Summe der unzähligen Einzelbestimmtheiten dasteht, welche die nachträgliche Einzelbetrachtung unterscheiden mag, und wie auch sie das Ding nicht in Einzelheiten zu zersplittern, sondern sie nur an dem immer fertigen und einheitlichen Dinge zu beachten vermag: so ist auch der Wahrnehmungsakt allzeit eine homogene Einheit, die den Gegenstand in einfacher und unmittelbarer Weise gegenwärtigt".

59 Vgl. LU II, 2, S. 152f.: „So aufgefaßt, steht er [der Gegenstand] gleichsam einfältig vor uns da: die Teile, die ihn konstituieren, sind zwar in ihm, sie werden uns aber im schlichten Akte nicht zu expliziten Gegenständen. Denselben Gegenstand können wir aber auch in explizierender Weise auffassen: in gliedernden Akten ‚heben' wir die Teile ‚heraus', in beziehenden Akten setzen wir die herausgehobenen in Beziehung, sei es zueinander, sei es zu dem Ganzen. Und erst durch diese neuen Auffassungsweisen gewinnen die verknüpften und bezogenen Glieder den *Charakter* von ‚Teilen' bzw. von ‚Ganzen'. Die artikulierenden Akte, und in der Rückbeziehung der schlichte Akt, sind nicht bloß im Nacheinander erlebt; vielmehr sind jeweils *übergreifende Akteinheiten* da, in welchen

Akten werden. Husserl spricht von „fundierten Akten“[60]. Fundierte Akte setzen also etwas „Vorgegebenes“ voraus; im Ganzen steckt zwar schon der „Teil“ vor aller abhebenden Gliederung und ist *mit*erfaßt, aber *daß* er darin steckt, ist zunächst nur eine „ideelle Möglichkeit“; die sondernde Wahrnehmung zerreißt aber die Einheit nicht, sondern hält *in* der besonderen Heraushebung eines Gliedes die Ganzheit fest, so daß erst jetzt in dem Heraustreten der gegenseitigen Bestimmung der Glieder diese selbst sichtbar werden. Diese idealen Verhältnisformen sind erst in der kategorialen Anschauung sichtbar und sind Formen, „die sich in den synthetischen, auf Sinnlichkeit aufgebauten Akten objektiv konstituieren“[61].

Apriorische Erkenntnis ist nach Kant (und schon seit Descartes) schlechterdings frei von aller Erfahrung. Das Apriori ist ein Charakter, der nur im reinen Erkenntnisvermögen selbst gegründet ist. „Für die Phänomenologie ist diese Deutung des Apriori sinnlos, weil das, was für sie Voraussetzung ist, eine Genesis der Erfahrung aus einzelnen Sinneseindrücken, die durch die Aktivität von Raum und Zeit zu isolierten Wahrnehmungen geformt und als solche durch die Aktivität der kategorialen Funktionen zu Dingvorstellungen verknüpft werden, in der unmittelbaren phänomenologischen Beschreibung keine Legitimierung findet“[62].

Freilich gibt es für Husserl auch den Begriff des rein kategorialen Aktes: die ideierende Abstraktion schließt grundsätzlich alles Sinnliche aus ihrem intentionalen Gehalt aus. Als rein-kategoriale Abstraktion gibt sie uns rein kategoriale Begriffe wie etwa Einheit, Mehrheit, Begriff. Alles Sinnliche der „Beziehungsfundamente“ bleibt dabei außer Spiel. Ja, die - Logik (und alle idealen Gebilde) hat ihr unterscheidendes Merkmal gerade darin, „daß sie in ihrem ganzen theoretischen Bestande keinen sinnlichen Begriff enthält“[63]. Das konstituiert allerdings eine neue Art Gegenständlichkeit.

Die scharfe Kritik an Kant[64] lautet, daß er „sich das Eigentümliche der reinen ‚Ideation‘, der adäquaten Erschauung begrifflicher Wesen und wesensgesetzlicher Allgemeingültigkeiten nie klar gemacht, daß ihm also der phänomenologisch echte Begriff des Apriori gefehlt hat“[65].

---

sich, *als neue Objekte,* die Teilverhältnisse konstituieren.“ (von Husserl hervorgehoben)

60 Vgl. LU II, 2, § 4-8, S. 152ff. und zum Begriff der „Fundierung“: Ebd., II,1, III. Untersuchung: „Zur Lehre von den Ganzen und Teilen“, 2. Kapitel, S. 261ff.

61 LU II, 2, S. 156. Über die verschiedenen Ausformungsarten der fundierten Akte vgl. W. Szilasi, a.a.O., S. 38-42.

62 W. Szilasi, a.a.O., S. 43; vgl. dazu LU II,2, S. 183: „Es liegt in der Natur der Sache, daß letztlich alles Kategoriale auf sinnlicher Anschauung beruht, ja daß eine kategoriale Anschauung, also eine Verstandeseinsicht, ein Denken im höchsten Sinne, ohne fundierende Sinnlichkeit ein Widersinn ist. Die Idee eines *‚reinen Intellekts‘,* interpretiert als ein ‚Vermögen‘ reinen Denkens (hier: kategorialer Aktion) und völlig *abgelöst* von jedem ‚Vermögen der Sinnlichkeit‘ konnte nur konzipiert werden *vor* einer Elementaranalyse der Erkenntnis nach ihrem evident unaufhebbaren Bestande.“

63 LU II, 2, S. 184; von Husserl gesperrt.

64 „ ...dem wir uns trotz alledem sehr nahe fühlen“!

65 LU II, 2, S. 203.

g) Ungelöste Fragen der Frühzeit und der Übergang zur transzendentalen Phänomenologie

Die Phänomenologie hat dabei - ganz allgemein - das grundlegende Verdienst, in der „anschaulichen Apriorität des Sachverhaltes“[66] die Offenbarkeit des Seienden herausgestellt zu haben; das war auch wohl ihre befreiende Wirkung.

Husserls Terminologie ist freilich an nicht wenigen Stellen zweideutig und verführerisch; man denke nur an die vieldeutige Begrifflichkeit von „Form“ und „Stoff“, deren thematisch nicht geklärte „Präge-Metaphorik“ (Hans Blumenberg) allerdings weit zurückreicht in die Geschichte der abendländischer Philosophie hinein: Fragen, die Heidegger dann entschieden aufnehmen wird. Aber Husserl sieht freilich das Problem: „Sie (die kategorialen Formen) formen nicht in dem Sinn, in welchem der Töpfer formt. Sonst würde das ursprünglich Gegebene der sinnlichen Wahrnehmung in seiner eigenen Gegenständlichkeit modifiziert ... Denken und Erkennen wäre nicht Denken und Erkennen dessen, was ist, sondern fälschendes Umgestalten in ein Anderes“[67].

Die Interpretation dieser Untersuchungen mußte vielleicht zunächst „zweideutig“ bleiben: Ist das ein Rückgang zu einer Art vorkritischem „Realismus“, der die Dinge „unverstellt“ der Erkenntnis öffnet, oder doch etwas, das heimlich vom Transzendentalismus und von Kant infiziert ist? Begriffliche Darstellung, leitende Schemata und die von der Sache her bedingte Schwebe, in denen der Begriff der Objektivität *erweitert* wird *in* der Aufweisung der *subjektiven* Bedingung des Aktvollzugs[68], schwankten tatsächlich selbst. Das ist beileibe kein Mangel. Aber diese Sachlage erschwerte das Verständnis.

So ist einerseits die Befürchtung der „realistischen“ Göttinger Schüler verständlich, - andererseits war doch sichtbar, daß bereits im *Ansatz* der „Logischen Untersuchungen“ die durchschnittliche Frontstellung Realismus-Idealismus überholt war, auch wenn das „Ergebnis“ dieser Überschreitung und die Ausarbeitung des im Überschritt erreichten „neuen“ Feldes *begrifflich* nicht „herauskam“, vielleicht überhaupt nie bei Husserl. Die auf das Erscheinen der „Logischen Untersuchungen“ folgenden Vorlesungen Husserls in Göttingen konnten sehr wohl den Eindruck einer seltsamen Abart von „Idealismus“ verstärken, da die Analyse der subjektiven Bedingtheiten mehr und mehr in das Blickfeld Husserls rückte.

So mußte bei den aufmerksamen Hörern Husserls und in ihm selbst noch viel mehr die Frage erwachen, wie sich denn die „Wende zum Objekt“ verhalte gegenüber der „Kopernikanischen Wendung“ Kants. Erscheint das Seiende wirklich in seiner Selbsthaftigkeit? Mir scheint in diesem Zusammenhang, daß die durchschnittliche, heute noch übliche Abschätzung der sogenannten „Münchener Richtung“ (heute vielleicht am stärksten vertreten durch Hedwig Conrad-Martius und ihre Schule) *sachlich* verfehlt

---

66 Vgl. W. Szilasi, a.a.O., S. 48.
67 LU II, 2, S. 186; vgl. auch S. 135f. und S. 182f.
68 Vgl. W. Szilasi, a.a.O., S. 36 und S. 42.

ist; die Diskussion über die „transzendentalen“ Elemente in Husserls Werk, besonders aber die ganze Frage nach dem Wesen der Konstitution und den Aufbauleistungen der Intentionalität, darf andererseits aber genau so wenig aufgegeben werden zugunsten eines „selbstverständlichen“ Realismus.

ZWEITES KAPITEL

Die vertiefende Einbeziehung der Subjektivität in die phänomenologische Analyse

Es gab genügend Ansatzpunkte, von denen aus sich eine eindringlichere Analyse als erforderlich erwies. Die vertiefte Bemühung um das Wesen der Intentionalität mußte das Gerichtetsein mehr und mehr zurückführen auf die Frage nach den Bewußtseinsweisen, in denen sich das Gesehene zeigt. Der grundsätzliche Ausgangspunkt in der Bestimmung der Evidenz als Deckungsverhältnis von Erwartung und Erfüllung mußte bei der Frage nach der Sicherung der Deckungs*gewißheit* mindestens eine Akzentverlagerung der Analyse mit sich bringen.

a) Vom Sinn der „Konstitution"

Vor allem aber mußte die strenge Korrelation zwischen den idealen Gebilden der logischen Sphäre und dem subjektiven Erleben als „Bilden" dieser idealen Gegenstände, die freilich ihr eigenes An-sich haben, also die Beziehung zwischen Sein und Bewußtsein geklärt werden. Wie weit sind die bildenden Akte vom Wesen der Gegenstände „abhängig"? Das ist das Problem der *Konstitution.* Zweifellos gibt es eine vorgegebene, bestimmte und bindende Gesetzlichkeit, – aber was heißt dann „konstituieren", „erzeugen", „bilden"? Es ist die Frage, die Husserl unablässig bedrängt, „wie es denn zu *verstehen* sei, daß das ‚an sich' der Objektivität zur ‚Vorstellung', ja in der Erkenntnis zur ‚Erfassung' komme, also am Ende doch wieder subjektiv werde"[1]. Durch obige Ausführungen ist nun schon klargeworden, daß die Konstitution kein schlechthin idealistisches „Erzeugen" ist; Husserl schreibt am 25.1.1903 an Hocking über den Begriff der Konstitution in den „Logischen Untersuchungen": „Der wiederholt vorkommende Ausdruck, daß sich in einem Akte ‚Gegenstände constituieren', besagt immer die Eigenschaft des Actes, den *Gegenstand vorstellig* zu machen; nicht ‚constituieren' im eigentlichen Sinn!"[2] Die konstituierenden Akte machen ein Hervortreten-können und Vorstelligwerden möglich, indem sie dem Seienden sich entgegenhalten und ihm so vom heraushebenden, aktiven und spontanen Subjekt her die Möglichkeit bieten, sich in seinen Wesensmomenten selbst zu bekunden[3]. Es wird also von den bestimmt gearteten Gegen-

---

1 LU II,1, S. 8.

2 Mitgeteilt bei W. Biemel, Die entscheidenden Phasen... S. 200; ich folge auch im weiteren W. Biemel, da er durch seine umfassende Tätigkeit als „Mitherausgeber" der Husserliana über eine seltene Kenntnis auch der unveröffentlichen Texte Husserls verfügt; dasselbe gilt natürlich für die später anzuführenden Arbeiten von Rudolf Boehm, besonders aber für Eugen Fink und Ludwig Landgrebe.

3 Vgl. dazu den etwas schärfer formulierten Text aus der „Formalen und transzendentalen Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft", Halle a.d.S. 1929 (Sonderdruck), S. 150: Die idealen Gegenständlichkeiten „sind, und daß sie sind, was sie sind, nur ‚*aus*' ursprünglicher Erzeugung. Das sagt aber keineswegs, sie sind, was sie sind, nur *in* und während der ursprünglichen Erzeugung. Sind sie ‚in' der ursprünglichen Erzeugung, so sagt das, sie sind in ihr als einer gewissen Intentionalität von der Form *spontaner Aktivität* bewußt, und zwar im Modus des *originalen Selbst.* Diese *Gegebenheitsweise aus solcher ursprünglichen Aktivität* ist nichts anders als *die ihr eigene Art der*

ständlichkeiten zurückgefragt nach den ihnen zugehörenden Erlebnisstrukturen, *in denen* sie ihre höchste und deutlichste Evidenz-Entfaltung gewinnen können.

b) Die zeitliche Konstitution und die absolute Subjektivität

Ein entscheidender Schritt in der Konstitution wird gemacht mit der Erweiterung des zu untersuchenden Gebietes: gleich nach dem Erscheinen der „Logischen Untersuchungen", die sich nur mit idealen Gegenständen befassen, geht Husserl an die Analyse der zeitlichen Konstitution eines subjektiven Empfindungsdatums. Die wesentlichen Ergebnisse sind mitgeteilt in den von Heidegger im Jahre 1928 herausgegebenen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"[4]; sie stellen einen Teil einer vierstündigen Göttinger Vorlesung dar aus dem Jahre 1904/5. Die Untersuchungen verdienen für die weiterschreitende Konstitutionsproblematik größte Aufmerksamkeit. Für die Entwicklung Husserls dürften sie bis vor kurzem zu wenig berücksichtigt worden sein. Das Bedeutsame liegt nicht so sehr in einzelnen, sehr differenziert gefaßten Unterscheidungen und Analysen, sondern in der grundsätzlichen Herausstellung des intentionalen Charakters des Zeitbewußtseins. Husserl weist nach, daß sich die Zeithorizonte Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als Intentionalitäten der Wahrnehmung, Reten-

---

‚Wahrnehmung'. Oder was dasselbe, diese ursprünglich erwerbende Aktivität ist die *‚Evidenz' für diese Idealitäten.* Evidenz, ganz allgemein, ist eben nichts anderes als die Bewußtseinsweise, die ... ihre intentionale Gegenständlichkeit im Modus des originalen ‚es selbst' darbietet. Diese evident machende Bewußtseinstätigkeit – hier eine schwierig zu erforschende spontane Aktivität – ist die ‚ursprüngliche Konstitution', prägnanter gesprochen, die urstiftende der idealen Gegenständlichkeiten der logischen Art."

4 Die „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins" erschienen, herausgegeben von Martin Heidegger, damals noch in Marburg a.d.L., im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Halle a.d.S. 1928, IX, S. VIII-IX, S. 367-498, zugleich auch als Sonderdruck VI, 132 S. Walter Biemel schreibt: „Die von Zeit zu Zeit auftauchende Meinung, dieser veröffentlichte Text dürfte nicht als authentisch angesehen werden, da er von Heidegger bearbeitet sei, muß ein für allemal widerlegt werden. Heidegger hat sich ganz streng an das Original gehalten und nur leichte stilistische Glättungen vorgenommen", a.a.O., S. 201, Anm. 13. Vgl. auch R. Boehm, Zijn en tijd in de filosofie van Husserl, in: Tijdschrift voor Philosophie 21 (1959), S. 243-276, bes. 245f. Wenn die auffällig zahlreichen Korrekturen dennoch eine Erklärung verlangen (S. 497f.), so zeigt sich bei einer vergleichenden Prüfung folgendes: ein guter Teil der Verbesserungen sind Druckfehler, schärfere Formulierungen, verdeutlichende Ergänzungen in Klammern, vorsichtigere Fassungen, klarere Beziehung der Konjunktionen, Pronomina usw. In einigen wesentlichen Korrekturen wird man als Gesamt-Tendenz der korrigierenden Formulierungen – etwas überspitzt und hervorhebend gesagt – festhalten dürfen:

1. Stärkere Konzentration auf das *innere* Zeit*bewußtsein;* thematisch damit mehr im „Phänomen"-Zusammenhang auftretende Unschärfen scheinen bedeutungsloser zu sein.
2. Die korrigierenden Fassungen bringen gegenüber der Textredaktion eine leichte Akzentverlagerung: gegenüber der Betonung der unmittelbar anschauenden Präsenz der sich selbst gebenden Erscheinungen in der Textredaktion bringen die „Korrekturen" bereits terminologisch zum Ausdruck, daß der „objektive Eigenwert" der Phänomene mehr zurückgeführt wird auf Momente der subjektiv-noetischen Sphäre der Wahrnehmung und Erkenntnis. (So z.B. S. 413, Z. 17 von unten (= v.u.), S. 455, Z. 10 v.o., S. 458, 1. Absatz, Z. 5, S. 461, 1. Absatz, Z. 17, S. 47, Z. 5 und 7 v.u.; die Stelle S. 441, 1. Absatz, Z. 12 v.o. bedürfte einer eingehenderen sachlichen Interpretation, die hier nicht möglich ist. Vgl. R. Boehm, a.a.O., S. 272f.). Ein erster, vorläufiger und somit hypothetischer Schluß wird sagen dürfen, daß Husserl selbst während der Lektüre der Druckbogen die Verbesserungen anbrachte, die denn auch in der schärferen Betonung der Intentionalität als eines Leistungsbegriffes der sachlichen Entwicklung Husserls von 1905 bis 1928 genau entsprechen dürften.

tion und Protention konstituieren: „zeitigen". Die Wahrnehmung hat dabei die entscheidende Stellung als „Urimpression". Ohne sie gibt es kein „Jetzt", keine Gegenwärtigkeit. Die Wahrnehmung selbst läßt – aus der Sicht der reflektiven Deskription – ständig das Jetzt „entspringen".

Der Nachweis der zeitlichen Konstitution bringt einmal die wertvolle Einsicht, daß die auf Sachen und Sachverhalte gehende Intentionalität sich in einem zeitlich gerichteten, mediumartigen Feld bewegt. Diese Entdeckung nötigt aber zu einer schärferen Interpretation der Intentionalität; es wird klar, daß die Einzelheit des Erlebnisses, so wichtig sie methodisch ist, eingelagert ist in ein größeres Ganzes, das die „konstituierten Einheiten" selbst wieder konstituiert[5]. Die in einem Erlebnis implizierten Intentional-Strukturen des Vorher und Nachher vereinigen sich in einem Kontinuum, das die Einheit aller aktuellen und nicht-aktuellen (aber thematisierbaren) Erlebnisse umfaßt und „trägt". Husserl denkt dieses Kontinuum unter dem Bild des „Flusses": dieser aller Einzel-Konstitution vorausgehende „konstituierende Fluß" enthüllt sich als das Bewußtsein selbst. Der zeitlichen Konstitution eines reinen Empfindungsdatums liegt eine Selbstkonstitution der „Zeit" (in ihrem phänomenologischen Begriff) zu Grunde. So trägt der entscheidende § 36 der „Vorlesungen ..." den Titel: „Der zeitkonstituierende Fluß als absolute Subjektivität"[6]. Es ist eine Einheit gefunden, die allen anderen im Zeitbewußtsein sich konstituierenden Einheiten vorausgeht. „Es ist die absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als ‚Fluß' zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, ‚Jetzt' Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. *Für all das fehlen uns die Namen*."[7] In gewisser Weise gehören diese Vorlesungen Husserls – trotz der unbestreitbaren Unterschiede in der Themenwahl usw. – zum Umkreis der „Logischen Untersuchungen". Schon der zweite Band der „Logischen Untersuchungen" schien ja manchen Schülern eine unerträgliche Zuwendung zu einem „transzendentalen" Denken. Husserl selbst weist auch hin „auf die langehin vergeblichen Bemühungen des Vf.s", die er selbst bereits „im Jahre 1905 im wesentlichen zum Abschluß" gebracht habe[8]. Sie führten ihn schließlich vor diese unausgelotete Tiefe der Konstitutionsproblematik, die ihn nun geradezu zwingt, seine ganze Aufmerksamkeit dem hier dunkel Erblickten zuzuwenden.

c) Die Interpretation der kopernikanischen Wendung bei Husserl

Das Einbeziehen weiterer Gegenstandsbereiche in die Analytik mit dem Ziel der „apriorischen Theorie der Gegenstände als solcher"[9] verlangt eine genauere Fassung der

---

5 Vgl. dazu § 35 „Unterschiede der konstituierten Einheiten und des konstituierenden Flusses", a.a.O., S. 428f. bzw. S. 62f. (Sonderdruck).

6 Ebd., S. 429 bzw. S. 63.

7 So schließt der eben erwähnte § 36, ebd. (Sperrung von mir).

8 Ideen I, Husserliana III, hg. W. Biemel, S. 198, Anm. 1; vgl. auch die diesbezügliche Formulierung Martin Heideggers in der „Vorbemerkung des Herausgebers" zu den Zeitbewußtsein-Vorlesungen, a.a.O., S. 367: „ ... die wachsende grundsätzliche Klärung der Intentionalität überhaupt. Das allein macht schon die folgenden Studien zu einer *unentbehrlichen Ergänzung* der in den „Logischen Untersuchungen" zum erstenmal aufgenommenen grundsätzlichen Erhellung der Intentionalität." – Sperrung von mir.

9 Ideen I, a.a.O., S. 28, Anm. 3.

Grundbegriffe der Phänomenologie. Die Zuwendung zu räumlich ausgedehnten Objekten innerhalb der Konstitutionsforschung fordert eine gründliche Ausarbeitung der Methode als solcher.

Das geschieht in der „Einleitung“ zu der großen, über 750 Seiten umfassenden „Dingvorlesung“ aus dem Jahre 1907[10]. Husserl entfaltet dort zum erstenmal den Gedanken der phänomenologischen Reduktion. Sie ist eine konsequente Weiterbildung der ständigen Aufforderung, sich aus der naiven Betrachtung der Seienden als Welt-Gegenstände herauszudrehen und die „widernatürliche“ Denkart einer Betrachtung der eigenen Bewußtseinsleistungen thematisch auszubilden.

Während wir bisher streng das Werden der Leitmotive Husserls in ihrer geschichtlichen Entwicklung beobachtet haben, gehen wir jetzt über zu einer systematischen Darlegung der phänomenologischen Grundbegriffe. Das Ziel, auf das wir zusteuern, erlaubt es eher, die dazu notwendigen Texte frei aus dem Entwicklungsgang herauszunehmen. Zu gleicher Zeit, als Husserl den Gedanken der Reduktion ausbaut, widmet er sich einem intensiven Kant-Studium. Es ergibt sich von den Jahren 1903-1908 bis zum Lebensende Husserls „ein durchgängiger Zusammenhang der Entwicklung von Husserls Verhältnis zu Kant“[11]. Naturgemäß setzt das gleichzeitige Bemühen um die Ausarbeitung der phänomenologischen Methode und um ein tieferes Verständnis Kants ein bei der Bedeutung der „Kopernikanischen Wendung“; denn auch bei Husserl mußte das Verhältnis zur Erfahrungswelt geklärt werden. Ein einfacher Blick zeigt, daß die „normale“ Welt *vor*gegeben ist und als solche auch hingenommen wird. Der Mensch ist in die Welt hineingestellt. Wenn hier überhaupt gefragt wird, wie die Erkenntnis zustandekommt, so ist das eine Frage nach ihrem technischen Möglichsein: „Die Erkenntnis ist ein praktischer Zweck in der Welt so wie für den Schuster der Stiefel“[12]. Die Philosophie selbst hat bisher nach Husserl nur gefragt, wie die Erkenntnis *der Wahrheit* zu gestalten sei. „Man *hat* also Welt ... vorgegeben ... Man *hat* sie im voraus, man lebt im Glauben“[13]. Das ist die natürliche Einstellung des menschlichen Lebens. Wir machen unsere Erfahrungen in der natürlichen Einstellung, wir beziehen uns ganz unmittelbar auf die leibhaftigen Objekte, und unsere „intentionalen“ Akte selbst sind selbstverständliche Vorkommnisse innerhalb derselben Welt[14]. Wir gehen mit den Dingen um, bear-

---

10 Die Einleitung (5 Vorlesungen) ist von W. Biemel unter dem Titel: „Die Idee der Phänomenologie“, Den Haag 1950 als Band II der Husserliana herausgegeben; für Einzelheiten über diese wichtige Vorlesung sei auf die Einführung des Herausgebers verwiesen und auf die Ausführungen in Biemels mehrfach angeführtem Aufsatz, a.a.O., S. 202-205.

11 Vgl. die Einleitung von Rudolf Boehm zu der von ihm herausgegebenen Husserl-Vorlesung aus dem Jahre 1923/24: „Erste Philosophie“, Erster und Zweiter Teil, Husserliana VII und VIII, Den Haag 1956/59 (im folgenden zitiert als „Husserliana VII“ bzw. „Husserliana VIII“). Obiges Zitat stammt aus der Einleitung zu beiden Bänden, die dem „Ersten Teil“ („Kritische Ideengeschichte“) vorangestellt ist, S. XXXIII. Der „Zweite Teil“ (Husserliana VIII) trägt den Titel „Theorie der phänomenologischen Reduktion“. Über den vermutlichen Einfluß Natorps auf Husserls Kant-Studien vgl. S. XVIII-XX. Ausdrücklich sei auf die wichtigen Beilagen XV-XX in Husserliana VII, S. 350-395 verwiesen, die sich auf Kant beziehen und zum größten Teil aus der Zeit um 1908 stammen.

12 Husserliana VII, S. 225.

13 Ebd.

14 Die Mehrschichtigkeit der natürlichen Einstellung und die große Bedeutung der „vorwissenschaftlichen Erfahrung“ im Zusammenhang mit dem Thema der „Lebenswelt“, das Husserl mehr und mehr beschäftigt, muß hier vorläufig außer Acht bleiben. Vgl. IV, 1.

beiten sie, kehren uns ihnen zu und wenden uns von ihnen ab. Diese Welt gilt uns „an und für sich", ob wir leben oder sterben[15]. Das zeigt aber, daß eben eine „Voraussetzung" da ist: der allgemeine Sinn menschlichen Lebens und natürlichen Lebens. Sinn ist hier nicht so sehr ein konkreter, religiös-weltanschaulich vorgehaltener „Lebenssinn", sondern eine den Menschen überhaupt gemeinsame Form aller der Überzeugungen, die in jedes menschliche Denken und Tun einfließen, ohne daß eben dieser Gesamt-Sinn je herausgestellt wird. Husserls philosophisches Anliegen ist es nun, sich ausdrücklich zu vergewissern hinsichtlich dieses Welt-Verhaltens des Menschen. Es allein ist das Thema der Untersuchung. Die ganze Methode der Reduktion hat nur den Sinn, dieses selbstverständlich wirkende Leben mit allen seinen verborgenen Seiten ans Licht zu bringen.

d) Die Bedeutung der Epoche und der Reduktion

Wenn wir diese „neue Richtung" einschlagen, müssen wir uns gewissermaßen umwenden auf uns selbst zu; wir sind jetzt auf unsere Akte gerichtet, nicht mehr auf die Dinge. Wir enthalten uns der Sicht auf die Dinge in der vorgegebenen Welt. Husserl bezeichnet diese methodische Einstellung der „Enthaltung" bekanntlich als *Epoche.* Sie ist aber nicht zu verwechseln mit einer Skepsis, die den „Seinsglauben" zerstört. Es wird kein „Spiel skeptischer Paradoxien" veranstaltet, das nur ein Ziel hat, nämlich die „naive" Welterkenntnis zu zersetzen[16]. Husserl weist hier die Auflösung in reine Fiktionen (Hume) und jeden Versuch einer Beschränkung auf bloß subjektive Erscheinungen entschieden zurück. Dieses natürliche Leben hat sein *Recht.* „Aber dieser *Rechtssinn,* wie er in der Aktualität erwächst, ist nicht *verstanden*"[17]. Es geht also in der freilich cartesianisch gefärbten Epoche in erster Linie nicht um die Verweigerung der Zustimmung zum natürlichen „Weltglauben", sondern die neue methodische Einstellung soll gerade die Möglichkeit bieten, diese ungebrochene Naivität *als solche* besser und angemessener in den Blick zu bringen. Diese methodische Ur-Teilung des Ichs in den Erlebenden und den betrachtenden Zuschauer wird nun von Husserl streng durchgeführt. Durch die Epoche ist der intendierte Gegenstand in das Erfassen selbst einbezogen und teilt denselben Seinsbereich der „Immanenz" mit ihm. Das Bewußtsein und seine Inhalte stehen in einer eigenen Einheit; diese wird in ihrer umfassenden Einbeziehung sichtbar, wenn wir bedenken, daß sie auch die in der natürlichen Einstellung verborgen bleibenden, „gedankenlos", „von selbst" mitwirkenden Voraussetzungen enthält: z.B. daß wir den *ganzen* Tisch sehen, mitsamt den verdeckten Teilen, auch wenn wir nicht um ihn herumgehen.

Die Erlebnisregion, die durch Intentionalität gekennzeichnet ist, kann die Beziehung zu dem „transzendenten" dinglichen Objekt der materiellen Welt nicht völlig verlieren, aber es besteht doch eine Kluft zwischen „Immanenz" und Transzendenz. Das Wahrgenommene ist nicht mehr in seiner eigenen Richtung und eigenen Inhaltlichkeit genommen, sondern die „Einklammerung" des Sachverhaltes führt das Wahrgenommene zurück auf seinen Seinscharakter im Bewußtsein. Wir sehen das Bewußtsein selbst *in* seinen Akten und den dazugehörigen „Umgebungen", z.B. die Protention und Retention.

---

15 Vgl. Husserliana VII, S. 244.
16 Husserliana VII, S. 246.
17 Ebd.

Indem die Epoche sich ganz auf das Bewußtsein und die in ihm durch verweisende Aktstrukturen gegebene „Aktsphäre“ wendet, vollzieht sich ein noch schärferer Rückgang (= Reduktion) auf die immanenten Momente des Erlebnisstromes. „Ich habe nach der Reduktion immer noch den konkreten Erlebniszusammenhang, der der meine ist, aber so, daß ich nicht mehr in der Welt aufgehe, nicht der gegenständlichen Richtung der Akte folge, sondern die Bewußtseinsakte als Aktstrukturen präsent halte“[18].

„Diese Weise des Erscheinens durch eine Form des Bewußtseins ist die für das Subjekt einzig mögliche“[19]. Die Intentionalität kann jetzt nur noch sehr unzulänglich umschrieben werden mit dem Ausdruck „Sichrichten auf“, weil dem Bewußtsein nichts mehr „vorgegeben“ ist, *worauf* es sich richten könnte. Intentionalität wird also mehr und mehr ein Seinscharakter des Bewußtseins, wird zum Sein des Bewußtseins. Es ist kein Gerichtetsein mehr, sondern der die intentio erst gebende Grund für jedes erscheinende Seiende: es ist die Stätte, in der sich die Welt als Sinngebilde konstituiert.

e) Die Auslegung des Dingbereiches und die reiche Variabilität der Intentionalität

Dieser radikale Rückgang auf das Bewußtsein kündigte sich schon in der stärkeren begrifflichen Verwendung von „Konstitution“ gegenüber „Intentionalität“ an, denn „Konstitution“ ist die Bezeichnung der „Intentionalität“, wenn diese in ihrer begründenden Funktion betrachtet wird. Die „reine“ Phänomenologie hält sich ganz an die Aufgabe eines Rückganges auf das Feld der „absoluten Phänomene“, die nur für das Bewußtsein und im Bewußtsein gegeben sind[20]. „Jede solche Gegebenheit ist Gegebenheit für die Subjektivität, die auf sie den Blick richtet, sie im gebenden Bewußtsein hat ... denn sie [die Welt] war für das Subjekt nie anders als in diesem subjektiven Milieu gegeben, und bei rein intuitiver Deskription des subjektiv Gegebenen gab es kein An-sich, das nicht in subjektiven Modis des Für-mich oder Für-uns gegeben ist, und das An-sich selbst tritt als ein Charakter in diesem Zusammenhang auf und mußte darin seine Sinneserklärung finden“[21]. Wenn das „An-sich-sein der Welt“ für uns nur verstehbar ist als ein sich in unserer Erkenntnisleistung subjektiv oder intersubjektiv gestaltender Sinn, dann kann die Frage auftauchen, ob es überhaupt noch einen „Sinn“ hat, von einem „An-sich“ zu reden[22]. Im gleichen Maße ist es aber ein „prinzipieller Irrtum“ zu meinen, daß das An-sich-sein der Dinge für das Erkennen nicht zugänglich sei, und daß nur Gott die uns endlichen Wesen versagte adäquate Anschauung des An-sich besitze[23]. Wenn nun der Begriff des „An-sich“ und des „Ding an sich“ in den Hintergrund treten müssen, weil ihre „Voraussetzungen“ fraglich geworden sind, so muß das weittragende Folgen haben für das konkrete Verständnis der „Intentionalität“. Weil es unmöglich ist, sie als Rich-

---

18 W. Szilasi, a.a.O., S. 65, dem ich mich in seiner Deutung der Epoche und Reduktion anschließe. Jedenfalls ist Reduktion schärfer „transzendental“ gefaßt als Epoche.

19 Husserl in einem Manuskript aus dem Jahre 1907, zitiert bei W. Biemel, Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: Tijdschrift voor Philosophie 12 (1950), S. 246-280, Zitat S. 258.

20 Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl vgl. den gleichnamigen Aufsatz von R. Boehm in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 214-242.

21 Husserliana VII, S. 231f.

22 Vgl. Husserliana VII, S. 248.

23 Vgl. die implizite Kritik an Kant im § 43 der Ideen I, S. 98f.; der im Blick auf Heideggers Ansatz in seinem Kant-Buch sehr bedeutsame Zusammenhang ist eingehend interpretiert bei R. Boehm, Zum Begriff des „Absoluten“, a.a.O., S. 227ff. Vgl. auch Exkurs II.

tung oder überhaupt als Beziehung festzulegen, verändert sich auch das Verständnis ihres „Woraufhin", das nicht mehr gegenständlich gefaßt werden darf. Bereits die reiche Variabilität der Aktform zwang uns, den Begriff des „Sachverhaltes" weit zu denken. Da nun auch noch der „Sachverhalt" selbst eingeklammert ist und seine Seinsweise als Seinscharakter des Bewußtseins hat, verlieren die Begriffe „Objekt", „Objektivität" oder „Gegenständlichkeit" ihre gewöhnliche Anwendungsmöglichkeit. Das in der Intentionalität einbehaltene intentum kann ja in mannigfacher Weise „seiend" „sein". So gibt es offenbar mehrere „Ontologien", aus deren „Gegenstandsbereich" sich erst die konkrete und bestimmende Weise der Intentionalität ergibt, die ihrerseits dem jeweils entsprechenden „Bewußtsein" zugehört. So erscheint die fundamentale Breite und Vielschichtigkeit der Intentionalität.

Dabei trägt die Intentionalität noch die implizierten Horizonte in sich, die in dem jeweiligen Erlebnis sich vorzeichnen. Zu jeder Wahrnehmung gehört eine Fülle von dazugehörigen Potentialitäten des Bewußtseins. „Z.B. zu jeder äußeren Wahrnehmung gehört die Verweisung von den *eigentlich wahrgenommenen* Seiten des Wahrnehmungsgegenstandes auf die *mitgemeinten,* noch nicht wahrgenommenen, sondern nur erwartungsmäßig und zunächst in unanschaulicher Leere antizipierten Seiten – als die nunmehr wahrnehmungsmäßig *kommenden* – eine stetige *Protention,* die mit jeder Wahrnehmungsphase neuen Sinn hat ... Zudem gehört ... zu jeder Wahrnehmung stets ein Vergangenheitshorizont als Potentialität zu erweckender Wiedererinnerungen und zu jeder Wiedererinnerung als Horizont die kontinuierliche mittelbare Intentionalität möglicher (von mir aus tätig zu verwirklichender) Wiedererinnerungen bis zum jeweils aktuellen Wahrnehmungsjetzt hin"[24]. Da die Vorzeichnung dieser Horizonte *als* Potentialitäten keine klar begrenzte, starre Größe sein kann, sondern in einer gewissen Unbestimmtheit verbleibt, die noch die Besonderheiten offenläßt, erscheint der Horizont selbst in einem Bewegtheitscharakter: er wandert selbst mit. Das Bewußtsein ist gerade als „Meinung seines Gemeinten" in jedem Moment über sein *explizit* Gemeintes hinaus.

---

[24] Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hg. S. Strasser, Husserliana I, Den Haag 1950, S. 82. – Die Ausarbeitung der Meditationen erfolgte in den Jahren 1929-1932 unter Mithilfe von Prof. Dr. Eugen Fink. Es ist wohl das geschlossenste Buch Husserls und bringt in sehr dichter Form eine anspruchsvolle Einleitung in Husserls Werk. Husserl schreibt am 19. 3. 1930 an Ingarden: „ ... denn das wird das Hauptwerk meines Lebens sein, ein Grundriß der mir zugewachsenen Philosophie, ein Fundamentalwerk der Methode und der philosophischen Problematik. Mindestens für *mich* Abschluß und letzte Klarheit, für die ich eintreten, mit der ich ruhig sterben kann" (Drei unveröffentlichte Briefe von Husserl an Ingarden, in: „Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 349-351; obiges Zitat ist dem dritten Brief entnommen, S. 351.

f) Die Erweiterung des „Transzendentalen" und Husserls Kritik an der bisherigen Philosophie

Die Reduktion hat sich zum Ziel gesetzt, in dieses verborgene Leben der selbstverständlich „fungierenden" Intentionalität einzudringen und sie als ein eigenes Feld der Forschung zu eröffnen. Dieses Feld ist die reine Subjektivität, die absolute Subjektivität. „Weil in dieser das Sein alles dessen, was für das Subjekt in verschiedener Weise erfahrbar ist, das Transzendente im weitesten Sinne, sich konstituiert, heißt sie transzendentale Subjektivität"[25]. „Transzendental" besagt hier den Rückgang auf die letzten sinngebenden und leistenden Gründe des konstituierenden Bewußtseins mit allen seinen von ihm nicht abtrennbaren möglichen Korrelaten; in der „Krisis" formuliert Husserl das Transzendentale in seinem weitesten Sinne als „das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zwecktätig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden. Radikal sich auswirkend, ist es das Motiv einer rein aus dieser Quelle begründeten, also letzt-begründeten Universalphilosophie"[26]. Diese Quelle bin „ich-selbst" in der ganzen differenzierten Fülle der noch darzustellenden Einheit des „Ich". Husserl findet in dieser Forschungsart die „Transzendentalphilosophie eines völlig neuen historischen Stiles, sofern sie ihr Thema, das Transzendentale, in einer eigenen transzendentalen Erfahrung zu direkter Selbstgegebenheit bringt"[27].

Husserl sieht nun in der „transzendentalen Spekulation" der Neuzeit ein dunkles und unklares Wissen um diese „Lebenstiefe" des Subjekts. Das Fehlen einer analytischen Methode, die dennoch synthetisch arbeitet, erklärt das ständige Scheitern. So fehlt es an einer letzten methodischen Selbstbesinnung, die zu der Einsicht in die Notwendigkeit der „transzendentalen Umstellung" geführt hätte. Er erblickt deshalb im „Deutschen Idealismus" eine „Konstruktion": seine Unwissenschaftlichkeit erblickt Husserl gerade in der willkürlich „von oben" beginnenden Deduktion, im Mangel einer „von unten" aufsteigenden Methode, die in mühevollen Untersuchungen „die großen Scheine in Kleingeld umtauscht", wie Husserl gerne sagte. Der deutsche Idealismus bleibt „Ideologie", weil er dogmatische Voraussetzungen macht. Wenn man dennoch Husserls transzendentale Phänomenologie einen „Idealismus" nennen will, so muß man diesen wesentlichen Unterschied beachten[28].

Die Kritik an Kant bemerkt, daß er das Methodische seines Tuns nicht begriffen und nicht nach seinen Wesensnotwendigkeiten klargelegt habe[29]. Er fordert bereits 1903 Kant und Hume gegenüber, daß die Prinzipien der Wissenschaften wirklich a priori im

---

25 Aus Husserls Entwürfen zum Phänomenologie-Artikel der Encyclopaedia-Britannica, zitiert in W. Biemels oben erwähntem Aufsatz, S. 262 unter dem Zeichen „Husserl III,3, S. 2".

26 Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. Walter Biemel, Husserliana VI, Den Haag 1954, S. 100f.

27 Aus Manuskript K III 1, S. 579 zitiert bei G. Brand, Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag 1955, S. 49.

28 Vgl. zu dieser Frage R. Boehm, Husserl et l'idéalisme classique, in: Revue philosophique de Louvain 57 (1959), S. 351-396.

29 Vgl. Husserliana VII, S. 237.

echten und „nicht anthropologisch verfälschtem Sinn sind, daß sie zum Wesen nicht speziell des Menschengeistes, sondern zum Wesen des Denkens und der Erkenntnis gehören, gleichgültig welches Wesen urteilen und erkennen mag“[30]. Der Begriff des Apriori bei Kant versetzt in eine beständige Verlegenheit, da er durch Betonung der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auf absolute Evidenz verweist, aber diese apriorische Gesetzmäßigkeit hat am Ende doch nur die Bedeutung „eines allgemeinen anthropologischen Faktums“[31]. Die innersten Seiten des konstituierenden Bewußtseins werden bei Kant kaum berührt, so werden z.B. die sinnlichen Phänomene schon als bereits konstituierte Einheiten angesetzt und nicht mehr befragt. Kant war zwar der Sachlage auf der Spur und tat besonders in der „subjektiven Deduktion“ der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ „Tiefblicke“ in das Apriori des sinnbildenden Bewußtseinslebens, „aber alles schwebt in einem rätselhaften Milieu, ist Leistung mythisch bleibender transzendentaler Vermögen“[32]. Kant dringt im Grunde nicht zum Begriff der „Konstitution“ vor. So ist die ganze neuzeitliche Philosophie als eine teleologische Sinneinheit auf das Erscheinen der transzendentalen Phänomenologie gerichtet, in der es „um nichts Geringeres [geht] als um eine Reform der ganzen Philosophie und, darin beschlossen, um eine universale Reform aller Wissenschaften überhaupt“[33]. Husserl versteht sich deswegen auch als der eigentliche Nachfolger Kants. „Nicht sein System, wie es ist, zu übernehmen oder im einzelnen zu verbessern, ist das, was vor allem nottut; sondern den letzten Sinn seiner Revolution zu verstehen – und ihn besser zu verstehen

---

30 Husserliana VII, S. 355.

31 Husserliana VII, S. 198f.

32 Ebd., S. 198. – So übergeht Husserl die „metaphysischen Bestandstücke“ in Kant; die Ding-an-sich-Lehre ist ein „Widersinn“ (ebd., S. 361); die Annahme, daß Gott die „Dinge an sich“ geschaffen habe, hält er „für eine bodenlose Metaphysik“ (ebd., S. 362); „die Mythologie der transzendentalen Apperzeption“, der „halb mythische Begriff des Apriori“ (ebd., S. 235); vgl. bes. auch in der „Krisis“ die §§ 27ff., Husserliana VI, S. 101ff. – Der Hauptgrund für diese Zurückweisungen wird darin zu suchen sein, daß zum mindesten in Husserls Konsequenzen ein isoliertes Aktbewußtsein, herausgetrennte Akte und die entsprechenden Gegenstände und die Klassifizierung in einzelne Seelenvermögen nicht möglich ist; eine mögliche Einteilung und Ordnung der Bewußtseinsweisen und der Vermögen ist überhaupt nicht von der „Aktintentionalität“ her zu entfalten, weil die Akt-Intentionalität selbst sinnlos ist ohne den Gesamtkomplex der anonym fungierenden Intentionalität, ohne den dazugehörigen Bereich der Potentialitäten, „Ränder“ und „Fransen“ (fringes). Die darin mitkonstituierenden intentionalen Strukturen sind aber keine subjektiv-noetischen Erscheinungsweisen und „Abschattungen“ von an sich bestehenden Gegenständen. Sie gehören keineswegs nur zur subjektiven Ausrüstung und Ausstattung der Wahrnehmung, weil die Wahrnehmung selbst eingelagert ist in das Gespinst der anonymen Leistungen, die sich sehr modifizieren. In diesem Sinne gibt es bei Husserl kein an sich bestehendes Apriori; jedes Seiende ist in einem bestimmten „Feld“ präsent mit allen dabei gegebenen Beziehungen und Verweisungen. Thema des Bewußtseins ist etwas immer so, daß es „Thema“ (in einem weiteren Sinne) eines viel reicheren und verborgenen Strukturfeldes ist. Das Thema des Bewußtseins ist so letztlich nicht trennbar von dieser anonym leistenden Sphäre mit ihren Korrelaten und Beziehungsfeldern. Immer ist die Weise der Gegebenheit der Gegenstände des Bewußtseins mit im Spiel. Husserl selbst hat aber diese Zusammenhänge – soweit bis jetzt ersichtlich – nicht mehr deutlich genug erfaßt, wenigstens nicht die Konsequenzen gezogen. Ich vermeide nicht zuletzt dieser Schwankungen wegen den mehrsinnigen Begriff des „Noematischen“. Heideggers „In-der-Welt-sein“ wird hier als Forderung begreifbar und verständlich; und wenn Husserl Kant gegenüber von einer *„bodenlosen* Metaphysik“ spricht, dann wird Heidegger versuchen, den „Boden“ überhaupt etwas näher in die Betrachtung zu rücken. Vgl. Exkurs II.

33 Husserliana VII, S. 7.

als es er selbst, der Bahnbrecher, doch nicht Vollender, vermocht hat“[34].

Durch die phänomenologische Reduktion ist die Methode und der „Bannkreis“ alles möglichen Sinnes vorgezeichnet. Diese methodische Einschränkung auf den Boden des Bewußtseins und der „Immanenz“ verbindet Husserl doch in gewisser Weise mit Kant. Er ist fest überzeugt, daß man hinter die „kopernikanische Wende“ nicht zurückgehen kann, – wie immer er sie auch auslegt. So muß jede Behauptung von transzendenten Wahrheiten, die die Sphäre der Immanenz überschreiten, unverständlich bleiben. „Metaphysik im gemeinen Sinn, bezogen auf prinzipiell transsubjektive Transzendenzen, ist ein unendliches Reich, aber ein Reich des evidentzumachenden Widersinnes“[35].

Man wird in solchen Behauptungen den verständlichen Absolutheitsanspruch der eigenen Methode sehen müssen. Vielleicht enthält auch sie noch „Voraussetzungen“. So kann die Frage nicht mehr ausbleiben: was ist diese „Immanenz“? Wie verhält sich das faktische Ich zu dem „transzendentalen Ich“? Was ist das für ein „Monstrum“, das über aller Welt steht? Was heißt hier noch „Subjekt“?

---

34 Husserliana VII, S. 236.

35 Ebd., vgl. auch S. 367: „Jede Metaphysik (ist) ohne eine ihr vorangehende und sie normierende Erkenntnistheorie prinzipiell widersinnig.“

DRITTES KAPITEL

Die strukturale Einheit des phänomenologischen Subjekts und die Kennzeichnung der transzendentalen Sphäre

Das Ich ist das zentrale Phänomen der konstitutiven Phänomenologie; aber bereits ein oberflächlicher Blick entdeckt hier eine Vielheit von „Ichen“ oder mindestens eine mehrfache Schichtung innerhalb des *einen* Ich: es ist die Rede vom empirischen Ich, vom Ich der natürlichen Einstellung, von der transzendentalen Subjektivität, vom absoluten Subjekt, vom reinen Ego, vom leistenden Leben usw. Zweifellos liegen in dem gegenseitigen Verhältnis dieser Schichten zueinander und überhaupt im Verhältnis des transzendentalen Subjekts zur Welt die größten Fragen, die Husserls Untersuchungen aufgeben; es war nicht zuletzt dieser Übergang zu einer „transzendentalen Subjektivität“, die die „ontologischen“ Schüler Husserls in Göttingen beunruhigt hat. Man wird nicht erwarten, daß diese Fragen hier ausreichend oder gar endgültig behandelt werden können; die herausgegebenen Teile aus Husserls Werk erlauben zwar eine gründliche Untersuchung, dennoch wird man für dieses wichtige Problem auf die weiter erscheinenden Bände warten müssen, um gefestigtere Resultate zu gewinnen. Überdies wäre bereits eine Untersuchung in den Husserliana eine überaus mühevolle Arbeit, die mit großem Geschick und Verständnis ans Werk gehen müßte, da Husserls Begriffe sich auf verschiedenste Ebenen beziehen und allgemein sehr schwanken. Eine genaue Darstellung des Problems der Einheit des „Ichs“ bei Husserl liegt freilich auch nicht im Zielbereich unserer Abhandlung. Dennoch bildet die Frage nach der Einheit dieser aufgewiesenen Schichten eine Möglichkeit, um den ohnehin sehr differenzierten „Übergang“ von Husserl zu Heidegger zu verstehen. So kann das nicht ein sekundärer Exkurs sein, sondern das rechte Verstehen des Heideggerschen Ansatzes innerhalb der transzendentalen Fragestellung fordert eine möglichst genaue Deutung Husserls. Ohne Wiederholungen wird das nicht gehen.

a) Die Gewinnung der transzendentalen Einstellung und die Einheit des Bewußtseins

Den Übergang vom empirischen Ich zum transzendentalen Ich haben wir schon verfolgt bei der Darlegung der phänomenologischen Reduktion. Es gilt darin, eine totale Änderung zu vollziehen: von der natürlichen Einstellung, in der wir leben, zu einer Position, in der „wir“ das leistende Leben studieren, das die Weltgeltung des natürlichen Daseins erst gibt. Wir versuchen, durch die bereits dargestellte Reflexion die intentio *in* den intentionalen Akten zu erfassen. In dem Akt der Reflexion treffen wir auf Gegenständlichkeiten, die im Raum des Erfassens selbst bleiben. Ihr Verhältnis zum Bewußtsein überhaupt ist aber damit nicht einfach bereits in eine volle Deckung gebracht. Die weltlichen Elemente (= die mundanen Charaktere) lassen sich nicht so leicht alle einklammern. Auch noch im Bewußtsein sind viele „Verweise“ auf die bereits eingeklammerte Welt. Wir dürfen nicht glauben, daß wir die transzendentale Umstellung so rasch und so sicher gewinnen. Die Elemente aus der „natürlichen Einstellung“ widerstreben einer Einklammerung in *einem* Gang. Auch die positiven Wissenschaften verbleiben in dieser Einstellung, mögen wir auch versucht sein, sie für nicht mehr „naiv“ zu halten. Das gilt

auch für den Mathematiker, der seine Zahlen-Welt betrachtet. Selbst wenn ich eine Gegebenheit der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit bezweifle und anfechte, sie umfassender und besser zu erkennen suche, dann bin ich noch auf die daseiende Welt bezogen. Die natürliche Einstellung ist ja nicht die phänomenologische Intentionalität. Und die recht begriffene Intentionalität geht auch nicht auf die vorfindliche Welt. Wir klammern so den Boden der Erfahrung ein: wir versagen uns diesen Boden und machen von all diesen Geltungen keinen Gebrauch. Solange auch nur ein Satz noch da ist, der eine Wahrheit über *Wirklichkeiten dieser Welt* gibt, haben wir unsere natürliche Einstellung noch nicht verlassen[1]. Der Akt selbst und das von ihm Intendierte sind in derselben Sphäre der Immanenz. Das Bewußtsein und seine Erlebnisse gehören in einer Einheit zusammen. „In einem *weitesten Sinne* befaßt der Ausdruck *Bewußtsein* (dann freilich weniger passend) *alle* Erlebnisse mit“[2]. Dieses Bewußtsein hat die eigenartige Struktur, daß es sich in der inneren Erfahrung „als in sich wesensmäßig zusammenhängend, ‚als‘ eine offen-endlose und doch für sich abgeschlossene Seinssphäre“ erfaßt[3]. Dieses Bewußtsein wird in verschiedenen Stufen gewonnen, denen jetzt nachzugehen sein wird[4].

b) Der Aufstieg zur eidetischen Reduktion

Die Epoche schaltet die „Thesis des Transzendenten“ aus, d.h. seine Thesis (nicht das Transzendente selbst!). Durch das Außer-Aktion-Setzen der auf Dinge gerichteten Verhaltungen wird in der Reduktion der ganze Reichtum der einzelnen Erlebniszusammenhänge auf die immanenten Momente meines umfassenderen Erlebnisstromes zurückgeholt. Wir nennen das einmal die phänomenologische Reduktion[5]. Die Erlebnisse bleiben aber *meine* Erlebnisse[6]. Wir sind zwar in der ersten Stufe, der phänomenologischen Reduktion, schon in der Sphäre des transzendentalen Ich, aber die Reduktion fand statt mit dem jeweiligen „konkret-monadischen Gehalt“ dieses faktischen transzendentalen ego. Wir konnten bisher alles so verstehen, als ob die Typen *faktischer* Vorkommnisse des faktischen transzendentalen ego zur Rede ständen, und sahen keinen klaren Unterschied zwischen der sich vollziehenden transzendentalen Deskription und einer *empirischen* Beschreibung. Dennoch machten wir keine empirische Zeichnung, weil eine solche gar nicht ohne weiteres möglich ist. Denn das Bewußtsein selbst ist ein Fluktuieren nach

---

1 Vgl. Ideen I, Husserliana III, S. 68f.

2 Ebd., S. 71.

3 Ebd., S. 71f.

4 Außer den zahlreichen Darstellungen Husserls in den Ideen I, in der „Ersten Philosophie“ (Zweiter Teil), in den Cartesianischen Meditationen und in der „Krisis“ verwende ich die Untersuchungen von W. Biemel, Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel, a.a.O., S. 255ff. und besonders von W. Szilasi, a.a.O., S. 60-98.

5 Das Beiwort, das bei dem Wort „Reduktion“ steht, zeigt die jeweilige Stufe an, woraufhin die Rückführung erfolgt. Jede Reduktion führt auf eine neue Gegenständlichkeit. Freilich liegt an der begrifflichen Festlegung auf morphologische, phänomenologische, eidetische, transzendentale, konstitutive, absolute Reduktion usw. nicht viel. Eine dogmatische Katalogisierung könnte nur die Schwierigkeiten verschleiern. Unter diesen Vorbehalten sprechen wir von phänomenologischer, eidetischer und konstitutiver bzw. transzendentaler Reduktion.

6 „Es wird dann evident, daß jedes Erlebnis, das der reflektive Blick zu treffen vermag*, ein eigenes, intuitiv zu erfassendes individuelles* Wesen hat, einen ‚Inhalt‘, der sich in seiner *Eigenheit für sich* betrachten und in eine eidetisch generelle Wesensbetrachtung einbeziehen läßt, die uns ein allgemeines Wesen, die reine Wesensartung ergibt“ (Ideen I, Husserliana III, S. 75).

verschiedenen Richtungen. So ist es unmöglich, die eidetischen Konkreta genau begrifflich zu formulieren. Die „eidetische Singularität" ist im Erlebnisfluß in der ganzen Unbestimmtheit und Bestimmtheit, wie sie eben ihre „Seiten" zeigt. *„Nur die Individuation* läßt die Phänomenologie fallen, den ganzen Wesensgehalt aber in der Fülle seiner Konkretion erhebt sie ins eidetische Bewußtsein und nimmt ihn als ideal-identisches Wesen, das sich, wie jedes Wesen, nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln könnte. Man sieht ohne weiteres, daß an eine begriffliche und terminologische *Fixierung* dieses und jenes solchen fließenden *Konkretums* nicht zu denken ist"[7]. Wenn wir nun die eidetischen Singularitäten in unserer Deskription nicht genau bestimmen können, so ist das möglich bei Wesen von höherer Allgemeinheit (Spezialität). Hier gibt es klare Unterscheidung, Festlegung von identifizierbarer Durchhaltung in strenger begrifflicher Fassung. Wir können zum Beispiel das gattungsmäßige Wesen von Wahrnehmung überhaupt umfassend beschreiben[8]. Ich sehe also ab von dem individuellen Zusammenhang, der sich zunächst in meinen Akten bildet, da ich ja ein leibhaft gegebenes Dingliches mit dem ganzen „Hintergrund" meiner jeweiligen Wahrnehmung im Blick habe; ich schaue in meinem Akt jetzt nur die allgemein-eidetische Struktur meines „Sehdinges" und gewinne so das Bewußtseinsfeld als ein solches. Die herausgezogene typische Struktur gilt nun für alles in freier Variation zu Bildende innerhalb dieser ‚Wesensallgemeinheit'. Sie gilt für jeden herausgegriffenen Einzelfall mit Wesensnotwendigkeit. Jedes Faktum erscheint jetzt als bloßes Exempel einer reinen Möglichkeit. Dieses Eidos ist durch kein Faktum mehr bedingt. Der Typus ist aus der Umgebung des empirisch-faktischen, transzendental schon eröffneten Ichs in die reine Wesenssphäre hinaufgehoben. Da dieses Eidos jetzt seine konkreten und individuellen Bestimmungen „außer sich" hat, ist es erst in einem tieferen Sinne immanent gegeben: das jetzt leibhaft Gegebene (nicht: das leibhaft gegebene Dingliche!) ist unabhängig davon, ob es das konkret Gekennzeichnete und faktisch Erfaßte gibt. Erst jetzt ist es also in seiner Wesensstruktur *absolut* gegeben: das heißt, es hat keine Bindung mehr an das Materielle und Dingliche, es ist in einem Feld, das die Zufälligkeit und das relative Sein bereits überschritten hat. Aber dieses vordem „faktische" Bewußtsein mit seinem konkreten Erlebnis ist nicht zerstört, gerade seine Möglichkeit ist jetzt ja aufgeklärt worden. Das grundsätzliche Leistenkönnen eines solchen Erlebnisses ist erst jetzt aufgedeckt und so die mögliche konkrete Hervor-bringung (Produktion) im Vermögen selbst verwahrt[9]. Dieses Vermögen ist die transzendentale Subjektivität. „Darin sind alle ihm

---

7 Ebd., S. 172.

8 „Machen wir uns das klar und dann methodisch fruchtbar. Ausgehend vom Exempel dieser Tischwahrnehmung variieren wir den Wahrnehmungsgegenstand Tisch in einem völlig freien Belieben, jedoch so, daß wir Wahrnehmung als Wahrnehmung von etwas – von etwas, beliebig was – festhalten, etwa anfangend damit, daß wir seine Gestalt, die Farbe usw. ganz willkürlich umfingieren, nur identisch festhaltend das wahrnehmungsmäßige Erscheinen. Mit anderen Worten, wir verwandeln das Faktum dieser Wahrnehmung unter Enthaltung von ihrer Seinsgeltung in eine reine Möglichkeit und unter anderen ganz *beliebigen reinen* Möglichkeiten – aber reinen Möglichkeiten von Wahrnehmungen. Wir versetzen gleichsam die wirkliche Wahrnehmung in das Reich der Unwirklichkeiten, des Als-ob, das uns die *reinen* Möglichkeiten liefert, rein von allem, was an das Faktum und jedes Faktum überhaupt bindet. ... Der so gewonnene allgemeine Typus *Wahrnehmung* schwebt sozusagen in der Luft – in der Luft absolut reiner Erdenklichkeiten. So aller Faktizität enthoben, ist er zum Eidos Wahrnehmung geworden, dessen *idealen* Umfang alle idealiter möglichen Wahrnehmungen als reine Erdenklichkeiten ausmachen" (Cartesianische Meditationen S. 104).

9 Eine Vertiefung dieses Gedankens findet sich in den Cartesianischen Meditationen S. 105/106:

(dem Phänomenologen) vordem in natürlicher Einstellung zugänglichen weltlichen Vorkommnisse vertreten durch entsprechende reine oder transzendentale Phänomene, eben diejenigen, in denen für ihn (den Phänomenologen) Weltliches schlechthin ‚ist', d.h. als seiend und eventuell bewährt gilt"[10]. Erst mit der eidetischen Reduktion, die dem in allen Variationsmöglichkeiten Identischen nachgeht, erhalten wir das „reine" Wesen.

c) Immanente und transzendente Wesen

Alle Bewußtseinshandlungen gründen in der gewonnenen transzendentalen Subjektivität. Den ganzen physischen Verlauf und die raumzeitlichen Bestimmungen des realen Welt-Objekts haben wir in der Reduktion eingeklammert. Wir haben jetzt einen freien Horizont gewonnen, in dem sich keine mundanen Elemente mehr befinden. Haben wir also schon die völlige Abgeschlossenheit der transzendentalen Sphäre erreicht? Ist nicht noch etwas „Fremdes" im Bewußtsein? Die „reinen" Wesen tragen zwar keine faktischen Spuren mehr, sondern zeigen uns den absoluten Modus der reinen Gegebenheit, aber wir haben ganz vergessen, daß es nur auf die im Bewußtsein selbst nachweisbaren Leistungen ankommt, wenn wir die Radikalität des Ansatzes durchhalten wollen. Wir dürfen also letztlich nur das annehmen, was absolut zweifelsfrei und notwendig ist. Die Bildung der verbleibenden „reinen" Wesen im Bewußtsein muß also so apodiktisch evident gegeben sein, daß sich ihr Nichtsein darin gar nicht denken läßt. Ihr vollständiges und totales Gebildetwerden würden wir also anerkennen, wenn wir sie einfach ungeschieden als vollkommen „reine" Wesen annehmen. Wir müssen also wohl den Begriff des „immanenten Wesens" schärfer fassen. „Immanente Wesen" sind „diejenigen, die sich ausschließlich in den individuellen Vorkommnissen eines Bewußtseinsstromes vereinzeln in irgendwelchen dahinfließenden singulären Erlebnissen"[11]. Aber nicht alle Wesen gehören zu diesem engen Begriff; „Ding", „dingliche Farbe", sogar „Seele" und „Person" sind eigentlich fremde „Wesen" im Erlebnisstrom; sie sind also „transzendente Wesen"[12]. Wollen wir aber eine reine Sphäre gewinnen, in der nur die wirklich immanenten Bewußtseinsgestaltungen erscheinen, dann müssen wir auch diese „transzendenten Wesen", die „an sich" schon in der Immanenzsphäre des Bewußtseins sind, aber dennoch nicht zu der „reinen" Erlebnisregion gehören, außer Betracht lassen[13]. Wir

---

Wenn die Phänomenologie gedacht wird als völlig intuitiv-apriorisch ausgebildete Wissenschaft, „so sind alle ihre Wesensforschungen nichts anderes als Enthüllungen des universalen Eidos *transzendentales ego überhaupt,* das alle reinen Möglichkeitsabwandlungen meines faktischen und dieses selbst als Möglichkeit in sich faßt. Die eidetische Phänomenologie erforscht also das universale Apriori, ohne das ich und ein transzendentales Ich überhaupt nicht *erdenklich* ist oder, da jede Wesensallgemeinheit den Wert einer unzerbrechlichen Gesetzmäßigkeit hat, sie erforscht die universale Wesensgesetzlichkeit, die jeder Tatsachenaussage über Transzendentales in ihren möglichen Sinn (mit dem Gegensatz Widersinn) vorzeichnet ..."

10 Ideen III, Husserliana V, Den Haag 1952, S. 145f.

11 Ideen I, Husserliana III, S. 143.

12 Ebd.

13 Szilasi formuliert genau: „Wir müssen die immanent-transzendentalen Momente von den transzendent-transzendentalen Momenten trennen und letztere einklammern. Durch die Einklammerung reduzieren wir das gemischte transzendentale Bewußtsein auf das reine", a.a.O., S. 79. Die Bedeutung dieser ganzen Terminologie „immanent-transzendent" – ohnehin schon vieldeutig genug – wird von Husserl nicht immer gleich streng abgegrenzt. Hierin ist wohl einer der Gründe für die vielen Miß-

schalten also nicht bloß die physische Natur aus, die empirischen Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften, sondern auch die „Ontologien", die diesen „material-eidetischen", d.h. „transzendenten Wesen" nachgehen; diese ontologisch-eidetischen Wissenschaften klären das Wesen der transzendenten Gegenständlichkeiten. Sie beziehen sich nicht auf „Wesen von Gestaltungen des Bewußtseins selbst", sondern auf Wesen von „bewußtseins-transzendenten individuellen Vorkommnissen, also Wesen, was sich in Bewußtseinsgestaltungen nur bekundet"[14]. Die ontologisch-material-eidetische Wissenschaft der rationalen Psychologie kümmert sich z.B. um das transzendente Wesen „Person". Husserl sagt, daß die Ausschaltung dieser eidetischen Sphären ein recht schwerer Schritt sei. „Eben dadurch schützen wir uns methodisch vor jenen Vermengungen, die zu tief in uns, als geborenen Dogmatisten, verwurzelt sind, als daß wir sie sonst vermeiden könnten"[15].

Wir hatten uns ja vorgenommen, an keinen mundanen Elementen mehr interessiert zu sein. Es zeigte sich aber, daß diese sehr weit in das Bewußtsein hinein vordringen. Eine eigene Reflexion über unsere bereits in der Epoche arbeitende Reflexion konnte noch in den „transzendenten Wesen" solche Verweise finden. So erweitert sich der Bereich der Reduktion immer mehr. Auch viele philosophischen Begriffe der großen Denker sind für Husserl noch in dieser „vorletzten" Sphäre. „So sind die kantischen reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, zwar transzendentale Begriffe, doch ist festzustellen, daß zum Beispiel zur Kausalität und Substantialität wesentlich andere, nicht in der Bewußtseinshandlung immanente Ordnungsunterschiede gehören, z.B. Vorher und Nachher zur Kausalität. Beständiges, Gegenwärtiges zu der Substanz; lauter transzendente Momente der eidetisch reduzierten (reflektiven) Bewußtseinsakte"[16].

d) Einklammerung der lebensgeschichtlich fixierten Elemente und die Reinheit der Ursphäre

Es bleiben also nach den vollzogenen Reduktionsschritten immer wieder Bestände zurück, die wir nicht vermuteten. So wandert der Sinngehalt und die Tiefe des Begriffes der transzendentalen Subjektivität bei diesen immer mehr reinigenden Reduktionen mit uns. Das Wort „rein" verschiebt sich von einer vermeintlich bereits erreichten Voll-Reinheit zu der nächsten Bedeutung einer noch enger gefaßten „Reinheit". Husserl unterscheidet hier selbst nicht immer die Bedeutungsstufe seiner Begriffe, so daß viele Verwirrung in dem ohnehin schon schwer zu denkenden Bereich entsteht.

Die Erlebnisregion ist ein Erlebnisstrom. Das ist für Husserl eine ständig in Bewegung befindliche Strömung. Es ist deswegen schon sehr gefährlich für das Verstehen, wenn wir einfach von „dem" Bewußtsein reden. Es ist gar nicht in eindeutigen Grenzen festlegbar. Dieser Bewußtseinsstrom ist dennoch nicht ein reines Bewußtsein allgemei-

---

verständnisse zu suchen. Es ist wohl nicht bloß das Versehen der Mißdeutenden, sondern dürfte tief in unentschiedene Schwankungen der Husserlschen Phänomenologie gehen. Den Aufsatz von R. Boehm, Les ambiguités des concepts husserliens d'„immanence" et de „transcendance", in: Revue philosophique de la France et de l'Etranger 84 (1959), S. 481- 526, entdeckte ich erst bei Abschluß der Arbeit. Vgl. auch H. U. Asemissen, in: Philosophy and Phenomenological Research 20 (1959), Dezember; dazu G. Brand, in: Philosophische Rundschau 8 (1960), S. 277ff., S. 286.

14 Ideen I, Husserliana III, S. 146.

15 Ebd., S. 147.

16 W. Szilasi, a.a.O., S. 80; vgl. Husserls Hinweis auf Kant in den Ideen I, Husserliana III, S. 148.

ner Art, das niemand gehört. Es ist mein eigener Bewußtseinsstrom. Diese Sphäre des transzendentalen Ich ist aber nicht ohne die ständige Identifikation und „Spaltung" des Ich, das gewissermaßen anonym fungiert, und dem Ich, das Gegenstand der Reflexion ist. Immer wieder identifizierende Reflexion stellt die Deckung zwischen beiden her, enthüllt das „Jetzt" und das „Soeben". In diesem Aufdecken der in der Spannung zusammengehörigen Momente des „war" und „ist" und in ihrer Überbrückung durch die Reflexion zeigt sich die Zeitlichkeit. Die Selbstwahrnehmung ist eine Reflexion und muß ein unreflektiertes Bewußtsein voraussetzen als „Gegenstand". Das nichtgegenständlich bewußte Ich geht über in ein „behaltenes Ich" und wird so selbst gegenständlich. Fortwährend wandelt sich das Ich ab. So fasse ich mich als strömendes Ich in ständiger Deckung auf[17]. In all dem sind immer noch individuell bedingte Momente zu finden, die ihre zum Teil verborgene Herkunft haben. Bereits die Darlegung der Protention und Retention zeigte ja, wie reich die Horizontstruktur in ihren Implikationen ist. Die Unbestimmtheit dieses beweglichen Horizontes enthält die Momente, die nicht im eigentlichen Sinne immanente Bewußtseinsgestaltungen sind. Es sind Eigenheiten des Ich, die als erworbene „Habitualitäten"[18] nicht eigentliche Bewußtseinshandlungen sind. Ein Akterlebnis ist in seiner Setzung ein flüchtiges Ereignis, das bald wieder verströmt in unartikulierte Unbestimmtheit. Eine Entscheidung z.B. bleibt in einer bestimmten Geltung und gibt mir eine „Überzeugung". Ich kann auf sie zurückkommen oder kann sie schon längere Zeit vor ihrer Erfüllung fällen. Ich stehe auch weiterhin nach der Erfüllung zu meiner Tat. Diese habituellen Bestimmtheiten stehen mir nicht in ihrem Vollumfang durchsichtig zur Verfügung. Weil ihnen aber damit die letzte Evidenz und die strikte Apodiktizität fehlt, beeinträchtigen sie die Reinheit der gesuchten Ur-Sphäre; apodiktisch im strengen Sinne heißt ja, daß sich ein Phänomen in der kritischen Reflexion so darstellt, daß sein Nichtsein gar nicht denkbar ist[19]. Wir können uns aber das Nichtsein dieser oder jener habituellen Bestimmtheit sehr gut denken.

e) Die steigende Rätselhaftigkeit der transzendentalen Subjektivität

Damit wird die Struktur der transzendentalen Subjektivität immer rätselhafter. Sie scheint sich mehr und mehr in eine willkürliche Konstruktion zu verwandeln. Das menschliche Ich scheint zu einem unverständlichen X zu werden. *Wer* ist diese transzendentale Subjektivität? Was geht in ihr vor? Der ganze Sinn, den die Welt für uns hat, und alle bestimmenden Momente in ihm ist in der Immanenz unseres reinen Bewußtseins. „Ist einmal die Welt in dieser vollen Universalität auf die Bewußtseinssubjektivität bezogen worden, in deren Bewußtseinsleben sie eben als ‚die' Welt des jeweiligen

---

17 Hier liegt der Grund für die schon dargestellte Struktur des inneren Zeitbewußtseins und für die in jeder Aktualität schon implizierten Potentialitäten. Diese Ur-Synthese hat die Horizonte des Vorher und Nachher bei sich; diese können wieder in verschiedenen Graden entfaltet sein. Der bestimmte Gegenstand in der „Intentionalität" hat seinen „Hof" der Unbestimmtheit. Diese unbestimmten Momente liegen in der transzendentalen Subjektivität als *fungierender* Intentionalität. – Vgl. zu diesem sehr weiten Thema: G. Brand, Welt, Ich und Zeit, Den Haag 1955, S. 63f. Brand bietet den Versuch eines systematischen Aufrisses anhand der Spätmanuskripte.

18 Vgl. zu dieser Darstellung: Cartesianische Meditationen, Husserliana I, § 32, S. 100f.; zum Problem der Habitualitäten auch die kritischen Bemerkungen von R. Ingarden, die in den Cartesianischen Meditationen als Beilage abgedruckt sind (S. 215-218).

19 Vgl. Cartesianische Meditationen, S. 56.

Sinnes auftritt, so erhält ihre gesamte Seinsweise eine Dimension der Unverständlichkeit bzw. Fraglichkeit“[20]. Worin liegt die Unverständlichkeit und Fragwürdigkeit? Wohl im Erstaunen darüber, daß das kaum entdeckte Bewußtseinsleben, das noch ganz leer und vage bleibt, diesen dichten Komplex in sich bergen soll. Wird hier nicht doch ein versteckter „Subjektivismus“ gespielt?

Eine erste Erklärung wird sagen, daß die transzendentale Subjektivität in der Natürlichkeit des naiven Ich verborgen ist, weil die gesamte natürliche Erfahrung eine einseitige Blickrichtung mit sich bringt auf die Dinge, auf die „Positivitäten“. Die Wissenschaften steigern diese Verführung noch, indem sie dazu verleiten, ihre mathematische und formelhafte Ideenwelt als an-sich-seiende Wesen zu fixieren. Aber damit werden bloße Abstrakta verabsolutiert. Das eigentliche philosophische Denken der transzendentalen Phänomenologie erkennt, daß keine Objektivität und keine wirklich konkrete Erkenntnis ohne die transzendentale Subjektivität möglich ist[21].

Diese richtige Antwort bringt aber die Frage nach dem „Wer“ doch nicht sehr viel weiter. „Ich“ bin also doch das transzendentale Ich. Aber erhalte ich dieses in der verlangten Evidenz, darin *alle* fremden Elemente mit absoluter Sicherheit ausgeschlossen sind? Die transzendentale Subjektivität zeigte sich ja mit den Möglichkeiten der vielfältigen und verborgenen Implikationen. Aber auch wenn wir diese potentiell mitwandernden Horizonte einklammern können, bleibt noch eine Frage: Können wir unsere ganze Vergangenheit „einklammern“, ohne daß wir selbst einfach „verschwinden“? Es scheint also festzustehen, daß diese verlangte zweifelsfreie Evidenz gar nicht herzustellen ist, denn wir können diese reine transzendentale Subjektivität gar nicht denken, wenn wir ihre Vergangenheit von ihr abtrennen wollen. Die Täuschungen und Vergeßlichkeiten sind doch offensichtlich so groß, daß wir dieses gesuchte *reine* Ego wohl gar nicht finden. Aber Husserl gibt sich nicht zufrieden. Durch eine letzte Reduktion will er die Reinheit erreichen.

f) Das Ausschalten der Weltzugehörigkeit

Der letzte Grund dafür, daß wir nicht weiterkamen, liegt darin, daß wir immer noch in einem bestimmten Sinn „naiv“ dachten. Wir hatten allen welthaften Sinn *im* Bewußtsein gesehen. Aber wir hatten die verbleibenden „Wesen“ noch nicht im eigentlichen Sinne als Bewußtseins*gestaltungen* erfaßt. Es wird ja jetzt überhaupt kein „Positum“ mehr zugelassen: grundsätzlich ist „alles“ eingeklammert. Alles muß vielmehr in seinem eigentlichen Bezug zum Betrachter erfaßt werden; so wie es von ihm hervorgebracht wird. Es darf nichts mehr als „gesetzt“, „unabhängig“ und „positiv“ erscheinen, sondern alles soll von der „posierenden“ Einstellung her gesehen werden. Es muß in seinem Gesetzt-werden und Gesetztwerden-können vom Bewußtsein her verfolgt werden. Es ist ja kein „Unabhängiges“ mehr möglich; solange wir noch an ein An-sich „glauben“, sind wir noch naiv, „möge es sich um ein An-sich der Natur oder um ein An-sich der Seelen, An-sich der Geschichte, ein An-sich eidetischer Gegenständlichkeiten und idealer welcher Art immer handeln“[22]. Alles erscheint nun in einem weitesten Sinne als das „Subjektive“. „Der Subjektbestand der Welt verschlingt sozusagen die gesamte Welt und

---

20 Husserl in einem Entwurf zum Encyclopaedia-Britannica-Artikel, vgl. Biemel, a.a.O., S. 264.
21 Vgl. Husserliana VII, S. 184.
22 Husserliana VII, S. 236.

damit sich selbst“[23]. Das ist ein offenbarer Widersinn. Doch dieser Non-sens führt Husserl gerade zu der letzten notwendigen Einsicht: Wir haben die Welt in Klammern gesetzt, aber wir haben das jeweils bewußte Ich immer noch als weltliches angesehen. Es war ein „Stück“, das zur Welt gehört. Um die letzte Reinheit der transzendentalen Subjektivität zu erreichen, die alle weltlichen Verflechtungen hinter sich läßt, müssen wir also diese Weltzugehörigkeit in Klammern setzen. Dadurch gewinnen wir das reine Ego oder das Ur-Ich. Diese letzte Reduktion ist dadurch gekennzeichnet, daß sie radikal die Weltkonstitution zum Thema nimmt und so auch über dem reinen Ich steht, das noch weltlich ist. Noch einmal hat sich der Begriff des „Reinen“ und des „Transzendentalen“ in seiner Tiefe erweitert. Wir nennen diese letzte Reduktion auf das absolute Ego transzendentale oder konstitutive Reduktion.

Für das Ur-Ich ist die Weltzugehörigkeit aufgehoben. Es ist so überhaupt nicht *ein* Ich. Für es ist der Boden der vorgegebenen Welt aufgehoben. Die ganze Welt ist aber auf es bezogen, weil das Ur-Ich allen Sinn in sich trägt. „Durch die radikale Epoche ist jedes Interesse an Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt (in allen Modalitäten, also auch an Möglichkeit, Denkbarkeit sowie an der Entscheidbarkeit von dergleichen) außer Spiel gesetzt“[24]. In der reinen Korrelativstellung, die durch die absolute Epoche gewonnen ist, ist die Welt nur „transzendentales Phänomen“[25]. Das absolute Ego ist kein Subjekt *in* der Welt mehr im Sinne eines vorhandenen Körperdinges. Ich bin kein Objekt innerhalb der für seiend geltenden Welt, sondern „ich bin ausschließlich in Setzung als Subjekt *für* diese Welt und sie selbst ist in Setzung *als* mir so und so bewußte“. Mein „Menschen-Ich als weltlich Seiendes“ ist hier nur mittelbar im Thema. Dennoch ist es „mein“ Ich, das als absolutes Subjekt, absolut in sich und für sich gegeben vor allem weltlichen Sein, über *mein* weltliches Ich urteilt[26]. „Ich bin ja als transzendentales Ich dasselbe, das in der Weltlichkeit menschliches Ich ist“[27]. Der letzte Schritt hebt *innerhalb* der Sphäre der transzendentalen Subjektivität dieses „Ur-Ich“ von den letzten Vermischungen ab. Jetzt ist erst die eigentliche Epoche erreicht. Die erste Epoche war noch selbst in Naivität befangen[28]. Alles ist in meiner Epoche mit einbezogen in das Weltphänomen, das nur mir zugehört. „Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit ... In dieser Einsamkeit bin ich nicht ein Einzelner, der ... sich aussondert aus der Gemeinschaft der Menschheit, der er sich aber auch dann noch zugehörig weiß. Ich bin nicht *ein* Ich, das immer noch sein Du und sein Wir und seine Allgemeinschaft von Mitsubjekten in natürlicher Geltung hat. Die ganze Menschheit und die ganze Scheidung und Ordnung der Personalpronomina ist in meiner Epoché zum Phänomen geworden, mitsamt dem Vorzug des Ich-Mensch unter anderen Menschen. Das Ich, das ich in der Epoché erreiche, ... heißt eigentlich nur durch Äquivokation ‚Ich‘, obschon es eine wesensmäßige Äquivokation ist, da, wenn ich es reflektierend benenne, ich nicht anders sagen kann als: ich bin es, ich der Epoché-Übende, ich, der die Welt, die mir jetzt nach Sein und Sosein geltende Welt, mit allen ihren Menschen, deren ich so völlig gewiß bin, als Phänomen befrage“[29]. Dieses Ich steht über allem natürlichen Dasein und

---

23 Krisis, S. 183.
24 Krisis, Husserliana VI, S. 182.
25 Ebd.
26 Vgl. zu diesen Formulierungen und zum Zitat: Ideen III, Husserliana V, S. 146 (Nachwort).
27 Krisis, Husserliana VI, S. 268.
28 Ebd., S. 190.
29 Krisis, S. 187f.

umfaßt alles. Es hat seine Einzigkeit und seine unverlierbare „persönliche Undeklinierbarkeit“[30]. Jetzt ist der absolute, weltvorgängige „Seinsboden“ erreicht[31]. Descartes hatte das Ich immer noch als ein innerweltlich-menschliches ego cogito betrachtet. Das Ich selbst war für ihn eine „res“. Aber das eigentliche ego cogito ist jetzt enthüllt als weltvorgängiges, transzendentales Bewußtsein. Der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie ist jetzt enthüllt. Das reine Ego hat die Aufgabe darin, nur Funktionszentrum zu sein, das die Bewußtseinshandlungen des reinen Ich in ihren Verflechtungen möglich macht und auch kritisch reguliert [32]. Es selbst ist völlig darin verwurzelt, die Einheit des weltlichen Ichs mit dem transzendentalen Ich herzustellen und die darin liegende Beziehungsmannigfaltigkeit zur „Welt“ in eine Einheit zu bringen[33]. Das reine Ego spricht nicht. Es ist zwar bereits im Einsatz der Epoche apodiktisch gegeben, aber als „stumme Konkretion“[34]. Das absolut konstituierende Bewußtsein begreift sich selbst nur in seinen Produkten, in den gegenständlichen Einheiten, die es bildet.

Blenden wir noch einmal kurz zurück. Wir kamen auf die Notwendigkeit der transzendentalen Reduktion, weil wir einsahen, daß wir die in den Horizonten implizierten Potentialitäten, die fremd im Bewußtseinsstrom sind, einklammern müssen. Nachdem wir die großen Züge und die Charakteristik der transzendentalen Reduktion durchgeführt haben, wollen wir die „Ausschaltung“ dieser habituellen Bestimmtheiten noch anzeigen, um ein konkreteres Beispiel zu geben für die damit wieder eröffneten Möglichkeiten. Die Reduktion auf die letzte Apodiktizität verläuft so, daß wir in den miterscheinenden und mitkonstituierenden Phänomenen eine absolut notwendige Evidenz suchen. Das ist die lebendige *Selbstgegenwart.* Sie ist eine zweifelsfreie Selbsterfahrung des ego cogito; die notwendig mitgemeinten Horizonte der Vergangenheit, der habituellen Eigenheiten usw. können zwar die „Adäquation“ der Apodiktizität beeinträchtigen[35], aber das *Wirklichsein* eines offenen, endlosen, unbestimmt allgemeinen Horizontes steht fest. Es muß ja noch ein stehendes und bleibendes „Ich“ geben, das allen Modalisierungen in den Bewußtseinsimplikationen vorausgeht und ein letztes Substrat, das den habituellen Bestimmtheiten zugrundeliegt. So erfolgt die letzte Reduktion auf dieses identisch bleibende Ich[36].

---

30 Krisis, S. 188.

31 Vgl. Cartesianische Meditationen, S. 61, vgl. auch S. 17: „Daß das Sein der Welt ... dem Bewußtsein und auch in der selbstgebenden Evidenz *transzendent* ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß es das Bewußtseinsleben allein ist, in dem jedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert, und das speziell und als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch *diese wirklich seiende Welt* trägt.“

32 „Als kritische Instanz sorgt es für die *Disziplin* der transzendentalen Subjektivität, das heißt dafür, daß es sich auf ‚lesbare‘ Texte beschränkt“ (W. Szilasi, a.a.O., S. 91).

33 Nähere Einzelheiten bei Szilasi, a.a.O., S. 92-98.

34 Vgl. Krisis, S. 191.

35 Für Einzelheiten sei verwiesen auf § 6 und § 9 der Cartesianischen Meditationen, S. 55f. und 61ff., Husserliana VIII, S. 368ff. u.ö.

36 „Es handelt sich gleichsam um eine interne Reduktion innerhalb der transzendentalen Subjektivität, um alle Elemente einzuklammern, die irgendwelche Hinweise auf das weltliche Ich, beziehungsweise auf das Ich der menschlichen Gemeinschaft haben, wo ich nur als *ein* transzendentales Ich unter den anderen fungiere. Ebenso sind alle lebensgeschichtlichen und zeitlichen Fixierungen außer Geltung zu setzen“ (W. Szilasi, a.a.O., S. 86). Vgl. auch G. Brand, in: Philos. Rundschau 8 (1960), S. 287f.

g) Die passive Konstitution in der lebendig strömenden Gegenwart als Ursynthese

Dieses muß sich aber die „Neben"-Horizonte selbst wieder erklärlich machen, d.h. transzendental verständlich machen. Es muß die zeitliche Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität erforschen. Sie wird – um Einzelheiten zu übergehen – ermöglicht, indem sie eingelagert ist in die „lebendig strömende Gegenwart", zu der unmittelbar bewußte Vergangenheit und unmittelbare Zukunft gehören[37]. Diese lebendig strömende Gegenwart ist die „absolute Wirklichkeit"[38]. In dieser absoluten Wirklichkeit ist auch die Evidenz begründet. Sie ist ja längst kein subjektives Bewußtseinsmoment mehr an einem Urteilsakt, und Husserl sträubt sich auch dagegen, die Begründung der absoluten Evidenz Gott zuzuschreiben[39]. Diese Evidenz bleibt gebunden an ein aktuelles Erleben, sie ist *lebendige* Gegenwart. Sie ist die absolute Evidenz als die Anwesenheit dessen, was in der Evidenz evident *ist.* Alle Bewußtseinsleistungen müssen sich der „universalen verharrenden Form der Zeitlichkeit fügen ..., weil diese selbst sich in einer beständigen passiven und völlig universalen Genesis aufbaut, die wesensmäßig alles Neue mit umgreift"[40]. Die absolute Wirklichkeit ist bei Husserl das „Ur-Phänomen". Ohne sie gibt es kein Bewußtsein. „Radikale Reduktion auf die strömend lebendige Gegenwart ist äquivalent mit transcendental-phänomenologischer Reduktion" (Husserl in C 3/3a, bei Boehm, a.a.O., S. 251), „Der Erlebnisstrom ist eine unendliche Einheit, und die *Stromform* ist eine *alle Erlebnisse eines reinen Ich notwendig umspannende* Form"[41]. Diese kontinuierliche Evidenz in einem weitesten Sinn als die „Ursynthese des ursprünglichen Zeitbewußtseins (die nicht als eine aktive und diskrete Synthese zu denken ist)"[42] liegt vor aller konstitutiven Aktivität des Bewußtseins. „Jedenfalls aber setzt jeder Bau von Aktivitäten notwendig als unterste Stufe voraus eine vorgebende Passivität, und dem nachgehend stoßen wir auf die Konstitution durch passive Genesis"[43].

h) Der einheitliche Strom des transzendentalen Lebens

In den letzten Arbeiten gewinnt in diesem Zusammenhang der Begriff des „Lebens" und des „Lebensstromes" eine zunehmende Bedeutung. Entscheidend werden die an-

---

37 Vgl. Husserliana VIII, S. 149f. – Zu Husserls späteren Forschungen über die Zeitlichkeit vgl. den schon zitierten Aufsatz von R. Boehm, Zijn en tijd en de filosofie van Husserl; G. Brand, Welt, Ich und Zeit, Den Haag 1955; die kurze Übersicht bei E. Fink, Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit, in: Edmund Husserl 1859-1959 (Phaenomenologica 4), Den Haag 1959, S. 99-115, bes. 111ff. Dort findet sich auch eine Gliederung der drei Perioden der Husserlschen Zeitforschung; vgl. auch R. Ingardens Bemerkungen zu Husserls Zeitvorlesungen in seinem Aufsatz „Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl" in der eben angeführten internationalen Husserl-Festschrift, S. 198. Die umfangreiche Literatur über Husserls Zeitforschungen ist verzeichnet in der von L. Eley besorgten „Husserl-Bibliographie" in der Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 357-367.

38 Ich beziehe mich hier auf die von R. Boehm mitgeteilten Zitate aus den sogenannten „C-Manuskripten" in seinem Aufsatz „Zijn en tijd ...".

39 Vgl. dazu „Formale und transzendentale Logik", S. 250. – Die §§ 105-107, S. 245-256, behandeln eingehend die „Evidenz"; weitere Verweise bei R. Boehm, a.a.O., S. 268.

40 Cartesianische Meditationen, S. 101.

41 Ideen I, Husserliana III, S. 200, vgl. S. 201: „Mit dieser Ur-form des Bewußtseins...".

42 Ideen I, Husserliana III, S. 292.

43 Cartesianische Meditationen, S. 112. Passive Konstitution ist aber nach Husserl „von selbst", nämlich ohne jede Ichbeteiligung (so in A VII 13 (1921), nach Boehm, a.a.O., S. 273).

onymen Leistungen des Lebens. Der Begriff „Leben“ scheint (im Zusammenhang der Begründung der „Lebenswelt“ gegen den „Objektivismus“ der neuzeitlichen Wissenschaften) geeignet zu sein, das freie Bilden und Variieren, den umfassenden Reichtum der Konkretion und die ineinanderliegenden Schichten und Fundierungen zum Ausdruck zu bringen. Zugleich deutet das „Leben“ auch den verborgenen teleologischen Bezug an, den Husserl auch in der Geschichte mehr und mehr entdecken will. „Jeder Akt liegt im einheitlichen Strom des transcendentalen Lebens, darin ein strömend-verströmendes Sondermoment ...“[44]. Nichts kann gedacht werden ohne dieses Leben[45].

Wir suchten bei Husserl und mit ihm die Möglichkeit des Erkennens; Ziel war absolute Voraussetzungslosigkeit auf wissenschaftlicher Basis. Die Wissenschaftlichkeit der so gefeierten reinen „Theorie“ erweist sich aber insgeheim auch als eine sublime Selbstbesinnung mit deutlichen religiösen und gnostischen Motiven: „‚Der Gang zu den Müttern‘ ist der Gang zurück und vorwärts zu einem *‚ursprünglichen‘ Leben,* das in allem und jeden durch Ursprungskraft sein Recht hat, seinen Sinn, seine Redlichkeit vertreten und sich bis ins letzte verstehen kann. Die Menschheit kann sich nur selbst erlösen ... Sie sind berufen, bleiben Sie in der Liebe und verlieren Sie sich nicht an die Welt“[46]. Der radikale Wille zur „Selbsterlösung“, „Selbstklärung“, „Selbsterkenntnis“ und „Selbstreinigung“[47] spielt im Medium dieses „Lebens“. Nur in diesem Geiste vollzieht sich „eine Wende des gesamten Philosophierens der Jahrtausende“[48].

Dieser Rückgang auf die Konkretion eines All-Lebens ordnet sich – bei aller Differenz – ein in die Tradition, die, aus vielen Quellen aufbrechend, bei Herder ans Licht kommt, um bei Hegel zum großartigen denkerischen „Modell“ zu werden, in dem sich der spekulative Gedanke wiedererkennt. Diltheys Kampf vom Standpunkt des „Lebens“ gegen das „Spekulative“ Hegels und alle Lebensphilosophie schöpfen aus den verdünnten Quellen des Gegners selbst. Auch Husserl wähnte sich in einem Gegensatz zur „Metaphysik“, – doch die heimliche Bindung an sie war stärker[49].

Das wird Heidegger erst voll sehen lernen.

Die vorangehende Darstellung, die bewußt in die Breite ging, soll das Verständnis des Heideggerschen Ansatzes vorbereiten. Die Ausführlichkeit der Darlegung Husserls

---

44 Husserl in Mskpt. C 2 I, S. 8 (August 1931), zitiert bei G. Brand, a.a.O., S. 56.

45 Vgl. Ideen II, Husserliana IV, Den Haag 1952, S. 99 und Husserliana VII, S. 249: „ ... des in einem kontinuierlichen Einheitszuge dahinströmenden ‚Bewußtseins‘, in dem wir, vergemeinschaftet durch intersubjektive Bewußtseinsakte, ‚leben, weben und sind‘“.

46 Zitiert bei A. Diemer, Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 243-262, Zitat S. 249. Das bis jetzt nicht betretene Reich der „Mütter der Erkenntnis“ ist das durch die transzendentale Reduktion eröffnete Feld (vgl. Krisis, S. 156 und schon früher). Der Ausdruck „Mütter der Erkenntnis“ findet sich schon Ideen III, Husserliana V, S. 80.

47 Ebd.

48 Ebd. – Solche Zeugnisse könnten vermehrt werden.

49 Auch wenn man die Unterschiede zwischen Husserl und Dilthey nicht verkennen wird, so bleibt m.E. diese Annäherung doch im Recht. Vgl. dagegen Szilasi, a.a.O., S. 81; Szilasi versucht überhaupt, bei Husserl alle Bemühung um die Lösung „ewiger Menschheitsfragen von Anbeginn“ zu verflüchtigen (vgl. S. 113f.). Fraglich, ob das überhaupt gelingt, – jedenfalls erscheint uns eine solche Deutung Husserls im Unrecht. Vgl. z. B. den oben zitierten Aufsatz von A. Diemer, Die Phänomenologie ..., S. 248f. und außerdem S. Strasser, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, in: Philosophisches Jahrbuch 67 (1959), S. 130-142.

wird verhindern helfen, den „Übergang“ in irgendeiner Weise zu verharmlosen. Dazu sollte sie einem Versuch zuvorkommen, Heideggers Kritik und Werk aus dem Blickwinkel des „Existenzphilosophen“, aber auch aus dem des „Seinsdenkers“ allzu glatt verständlich zu machen.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE GRUNDLEGENDE STELLUNG HEIDEGGERS INNERHALB DER TRANSZENDENTALEN PROBLEMATIK UND IHRE DIENSTSTELLUNG FÜR DIE GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE

Der über die Mächtigkeit eines einzelnen Subjekts hinausweisende Reichtum, den Husserl in seiner Konstitutionsforschung entdeckte, erweckt die Frage nach der Bedeutung des „Subjektiven" im Rahmen einer Transzendentalphilosophie. Die konstitutive Rolle des „Transzendentalen" für das Gegenständliche wird außerordentlich problematisch, wenn man sie als Voraus*setzung* faßt. Die damit zusammenhängende Krise des Transzendentalen bei Husserl wird in ihren Auswirkungen und Auswegen so gedeutet, daß der „Ort" des Transzendentalen überhaupt zur Frage wird. Die in der Vollendung und Kritik des Deutschen Idealismus sich durchsetzende Endlichkeit der menschlichen Subjektivität führt über die durch die klassische Metaphysik vermittelte Weltstellung des Menschen in ähnlicher Weise zur entscheidenden Frage nach der Seinsweise der Subjektivität und deren Verhältnis zu den nichtmenschlichen Seienden. Die Probleme der transzendentalen Aktivität und der Seinsweise des Subjekts fordern sich wechselseitig. Von ihnen aus stößt Heidegger durch zum Begriff des „Daseins". In der Auseinandersetzung mit den Zwiespältigkeiten und Beschränkungen der Husserlschen Phänomenologie weisen die grundlegenden Bestrebungen Heideggers im Verständnis des Transzendentalen noch deutlicher über die Subjektivität des Subjekts hinaus auf das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis und die darin zugängliche Idee von Sein. Die ontologische Interpretation des Daseins gibt das Fundament für die Herausarbeitung der Fundamentalfrage nach dem Sinn von Sein. Die Darlegung der Beziehungen zwischen existenzialer Analytik und Fundamentalontologie versucht, in einer möglichst umfangreich belegten Dokumentation die grundlegenden Voraussetzungen für das Verständnis des Heideggerschen Hauptwerkes bereitzustellen. Die hierbei notwendigerweise einsetzende Auseinandersetzung mit gegenstrebigen Deutungen möchte erweisen, daß mit der entsprechenden Deutung des Daseins als des Fundaments und Grundes der Seinsfrage bereits die eigentliche Entscheidung fällt über das rechte Verständnis der sogenannten „Kehre" und damit über das angemessene Verhältnis der früheren Abhandlungen zu den späteren Denkversuchen.

ERSTES KAPITEL

Die Grund-Aporien Husserls in der transzendentalen Erfahrung eines vorgegenständlichen Konstitutivums

Die Kritik an Husserl hat es scheinbar leicht. Schlagworte stehen bereits genug für ihn zur Verfügung: Platoniker, Essentialist, Logizist, Idealist, Immanentist, wissenschaftsgläubiger Rationalist, Cartesianer, Intuitionist, subtiler Neukantianer, heimlicher Positivist ... Diese Einordnungen sollen nicht einzeln kritisiert oder zurückgewiesen werden; das wäre ein mühsames und sehr nutzloses Geschäft. Genausowenig soll die Zuflucht genommen werden zu Einwänden des unmittelbaren Lebens, das die Verstiegenheit und Verbogenheit dieses Philosophen leicht revidieren zu können meint. Schon eher könnte der Versuch gelingen, Husserl auf die innere Stärke seiner abwehrenden Versicherungen hin zu prüfen: die Phänomenologie sei keine Erkenntnistheorie, sie sei streng geschieden von der „Psychologie“ usw.

a) Vom Sinn der Kritik hinsichtlich der Fragwürdigkeit der transzendentalen Subjektivität

Doch wir wollen einen anderen Weg gehen. Echte Kritik setzt Verstehen voraus. Das scheint selbstverständlich; weniger selbstverständlich ist allerdings, daß Verstehen, um eben Verstehen zu sein, mehr Anerkennung dem „Andern“ entgegenbringen muß, als die Kritik eines äußeren Räsonnierens dafür aufbringen will. Solche Anerkennung setzt voraus, daß der Kritiker bereit ist, seine unmittelbare Meinung in ihrer „Leerheit“ zu verlieren, und den fixen Umkreis seines jeweiligen Verstehens aufbrechen läßt in das größere Ganze. Es bleibt nicht bei einem in sich selbst verharrenden, spähenden Herantasten an ein Fremdes, das man sich „verständlich“ macht, um „informiert“ zu sein; solches Verständnis zieht sich zurück auf die unangreifbare Igelstellung des nie erreichbaren eigenen Standpunktes. Es steht schon von vornherein die Unmöglichkeit fest, beim Partner etwas Gültiges zu finden, das man nicht schon selbst besäße. „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut“[1]. Wahres Verstehen aber geht das Wagnis ein, selbst in *seinem* Horizont nach ungeahnten Dimensionen hin beweglich zu werden; so kann es auch nicht dem nächst Besten nach eigenem Belieben verfallen. Der Verstehende bleibt in der Offenheit der Unterscheidende; er versteht die Andersheit des Anderen und anerkennt sie. So ist er als „Kritiker“ ein offener und dienender Geist. Wahre Unterscheidung ist nur möglich im Medium einer gemeinsamen Sache; der Kritiker, der am Ende sich *über* der „zu behandelnden“ Sache weiß, steht vielleicht nur deshalb darüber, weil er sich nie *in* der Sache befand. Doch bleibt in dem unterscheidenden Gespräch das „Gemeinsame“ nicht ein vorausgesetztes fixes Drittes, das seine leere „Unabhängigkeit“ nur deswegen besitzt, weil keiner der Verstehenden lange so bei der Sache verweilt, um sie aufzuschließen. Dagegen liebt der wahre Kritiker noch in der Rolle des Wider-sachers das Vorhaben des Mitstreitenden.

---

[1] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. Hoffmeister, Hamburg 1952[6], S. 15.

In diesem Sinne verstehen wir das „kritische“ Gespräch zwischen Heidegger und Husserl[2].

Es ist nicht schwer, den „fragwürdigen“ Punkt in Husserls transzendentaler Phänomenologie zu entdecken. Die Ungeklärtheiten in der strukturalen Gliederung der Einheit des phänomenologischen Subjekts fallen von selbst auf. Schon die Spannung in der „inhaltlichen“ Kennzeichnung des reinen Ich fällt auf: die „Ideen“ fassen das reine Ich als einen leeren Ursprungsort der Akte auf[3]; die „Cartesianischen Meditationen“ heben stark das Ich als identischen Pol und als Substrakt der Habitualitäten hervor, also das in voller Konkretion genommene ego im Sinne eines „personalen Charakters“[4]. Die Fragen

---

2 Wir verwenden als Anhaltspunkte die von Walter Biemel veröffentlichten Bemerkungen und Notizen Martin Heideggers, die die wichtigsten Punkte des „Übergangs“ klären helfen. Husserl schreibt im Jahre 1927 einen Artikel „Phänomenologie“ für „The Encyclopaedia Britannica“. Unter den verschiedenen Entwürfen existiert auch der längere Anfang einer neuen Fassung (11 Seiten der II. Fassung) von der Hand Heideggers. Husserls Endfassung ergab 43 Seiten. Der Artikel im Lexikon selbst erschien gekürzt (The Encyclopaedia Britannica, 14th ed., Volume 17, London 1929, col. 699-702 in Übersetzung von Christopher Verney Salmon). Die Veröffentlichung des Encyclopaediatextes wird, soweit ich weiß, vorbereitet für Husserliana IX: „Phänomenologie und Psychologie“. Im Zusammenhang der Entwurf-Fassung durch Heidegger zeigt ein Brief Heideggers vom 22. Oktober 1927 an Husserl die „grundsätzliche Tendenz von ‚Sein und Zeit‘ innerhalb der transzendentalen Problematik“. Biemel veröffentlichte auch wertvolle Randbemerkungen Heideggers zum Text der ersten Fassung Husserls. Dazu schreibt W. Biemel: „Daß Husserl ihnen eine besondere Bedeutung beimaß, geht daraus hervor, daß er den Brief Heideggers nicht nur aufgehoben hat, sondern die Bemerkungen auch alle noch einmal stenographisch abschrieb und überdies in einen Durchschlag des Manuskriptes eintrug“ (Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: Tijdschrift voor Philosophie 13 [1950], S. 246-280, Zitat S. 273). Die Bemerkungen Heideggers stammen aus dem Erscheinungsjahr von „Sein und Zeit“. Husserl erhielt das Manuskript von „Sein und Zeit“ während der Ferien zwischen dem Winter-Semester 1925/26 und dem Sommer-Semester 1926. Ich entnehme diese wichtige Feststellung den Ideen I, Husserliana III, S. 461, Anm. 1 (Zur Textgestaltung), wo es heißt: „Vgl. den Brief von Malvine Husserl an Roman Ingarden (vom 16. 4. 1926), in dem sie von dem Besuch Heideggers und dem Überbringen von *Sein und Zeit* berichtet ...“ Die Widmung „Edmund Husserl in Verehrung und Freundschaft zugeeignet“ stammt vom 8. April (1926), dem Geburtstag Husserls. Eine Bemerkung Heideggers in den Notizen verweist auf ein Gespräch über den „Welt“-Begriff. Vielleicht erklärt der Umstand, daß die „Tijdschrift voor Philosophie“ aus dem Jahr 1950 nicht leicht zur Hand ist, die Tatsache, daß der weitaus größte Teil der Heidegger-Literatur der letzten Jahre auf diese wichtigen Anmerkungen überhaupt nicht eingeht. Um so mehr Grund besteht für uns, Heideggers Texte zum Ausgangspunkt zu nehmen zur Kennzeichnung seines eigenen Einsatzes gegenüber Husserl; die Notizen Heideggers sind allerdings äußerst knapp und berühren nur einige wenige Punkte in einem stark abgegrenzten Bereich. Diese Einengung und die Tatsache, daß Heidegger in seinen Notizen den Stand von „Sein und Zeit“ voraussetzt, ihn nur verdeutlichen will, zwingt uns deshalb, in einer sehr freien Form die Kritik an Husserl durchzuführen im Blick auf den *eigenen* Einsatzpunkt Heideggers, der dann im folgenden Abschnitt durch Heideggers Darlegungen zu Wort kommen soll.

3 Vgl. Ideen I, Husserliana III, S. 195: „Bei diesen eigentümlichen Verflochtenheiten mit allen ‚seinen‘ Erlebnissen ist doch das erlebende Ich nichts, was *für sich* genommen und zu einem *eigenen* Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte. Von seinen ‚Beziehungsweisen‘ oder ‚Verhaltungsweisen‘ abgesehen ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikabeln Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.“ Die angefügte Unterscheidung zwischen dem auf das reine Ich bezogenen, aber *„ichabgewandten“ Gehalt des Erlebnisses“* und dem *„rein Subjektiven der Erlebnisweise“,* also zwischen dem *„Erlebnis selbst“* und dem *„reinen Ich* des Erlebens“ (ebd.) durchzieht zwar die folgenden Untersuchungen, verbirgt aber eher das in Frage stehende Problem.

4 Vgl. die näheren Ausführungen in § 33 „Die volle Konkretion des Ichs als Monade und das Problem seiner Selbstkonstitution“, S. 102f., ebenso schon § 32, S. 100f.

nach einer genaueren Kennzeichnung des „reinen Ich", der „transzendentalen Subjektivität" bzw. des „reinen Ego" beschäftigen Husserl selbst zunehmend. In einem Manuskript zur „Krisis" aus den Jahren 1934-1936 schreibt Husserl: „Es bleibt bei Kant und allen seinen Nachfolgern ganz unverständlich, was das Ich *der transzendentalen Funktionen* eigentlich ist und wie es zu dem empirischen Ich, dem des realen Menschen eigentlich steht ... Warum sollen die transzendentalen Akte und Vermögen verschieden von denen sein, die ich, der alltägliche Mensch in meinem Weltleben vollziehe? *Ich bin doch ein einziges Ich.* Aber welche Ungeheuerlichkeit dann zu sagen: Mein Verstand schreibt der Natur das Gesetz vor, in meiner Seele konstituiert sich die weltliche Objektivität, also muß doch das transzendentale Ich mit seinen transzendentalen Vermögen etwas anderes sein als ich, die menschliche Person"[5]. Mit diesen Worten ist das Problem gestellt, aber nicht gelöst.

Die Unterscheidung zwischen dem absoluten ego und dem faktischen Ich wird von Heidegger angegriffen; aber die Schwierigkeiten gegen den Unterschied kommen nicht einfach von außen: z.B. könnte man einwenden, daß das transzendentale ego eine willkürliche „Abstraktion" sei, daß es im letzten die wirklich-konkreten Bestimmungen des Menschen überspringe usw. Das sind vielleicht tatsächlich *Folgen,* die sich aus Heideggers Kritik ergeben, – aber sie sind nicht der letzte *Grund.* Es ist nicht zu erwarten, daß Heidegger einfach an die Stelle des bisher „abstrakten" Bewußtseins ein „konkretes" Bewußtsein setzt und dafür das Wort Dasein gebraucht[6]. Er geht vielmehr die innere Schwierigkeit der Unterscheidung selbst an. Um das verständlich zu machen, müssen wir weiter ausholen.

b) Das absolute Ego als Ursprung und als Voraus-Setzung „des" Subjektiven

Husserl betont die Abgeschlossenheit des reinen Bewußtseins an sehr vielen Stellen: die Worte „Eigenwesentlichkeit", „absolut abgeschlossenes Reich", „absolut independente Sphäre" sind fast schon leere Formeln geworden[7]. Husserls Lebenswerk besteht darin,

---

5 Mskpt. K III 1, S. 23-25, zitiert bei G. Brand, a.a.O., S. 45.

6 Vgl. E. Fink: „Es ist eine beliebte Manier, Heideggers Begriff des menschlichen Daseins als eine ‚Konkretisierung' des abstrakten Bewußtseinsbegriffs von Husserl zu erläutern. Damit wird man beiden Denkern ungerecht. Das Menschenwesen ist bei Heidegger von Grund auf anders gedacht" (in: Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. Akten des II. Phänomenologischen Kolloquiums, hg. v. H. L. van Breda und J. Taminiaux, Phaenomenologica 2, Den Haag 1959, S. 154). Noch einfacher macht es sich K. H. Haag, Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960, S. 70: *„Mit der Ersetzung des philosophierenden Subjekts durch das Wort ‚Dasein'* hat Heidegger die Schwierigkeit, die vom philosophischen Denken zu bewältigen wäre, nämlich zu zeigen, daß das ‚Sein kein Erzeugnis des Denkens', ‚wohl dagegen ... das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins' ist, nicht gelöst, sondern übersprungen" (Hervorhebung von mir). Der Verweis am Ende dieses Satzes auf 13f. (Haag, S. 70, Anm. 14, s. S. 94) trägt um so weniger, als Heidegger im übernächsten Satz deutlich genug spricht: „Darum wird nun auch jedes Nach-denken verbaut, wenn man sich begnügt, festzustellen, in ‚Sein und Zeit' werde statt ‚Bewußtsein' das Wort ‚Dasein' gebraucht ... Als ob hier der bloße Gebrauch verschiedener Wörter zur Verhandlung stünde ... Weder tritt nur das Wort ‚Dasein' an die Stelle des Wortes ‚Bewußtsein', noch tritt die Dasein genannte ‚Sache' an die Stelle dessen, was man beim Namen ‚Bewußtsein' vorstellt".

7 Vgl. Husserliana VII, S. 254: „ ... das reine Bewußtsein als das in sich absolut abgeschlossene Reich rein subjektiven Seins ..." „Bewußtsein in seiner reinen Eigenwesentlichkeit, ... in der es rein für

sich den Zugang zu diesem letzten Bereich wissenschaftlich zu sichern. Nur durch die Stufenfolge der Reduktionen ist die evidente Selbsterfassung von „reinem" Bewußtsein möglich; die Reduktionen sind ja nicht eigenstes Ziel der Phänomenologie, sondern sie sind die methodischen Mittel zur „Bewerkstelligung einer transzendentalen Erfahrung"[8], der Urstätte und Urquelle aller Sinngebungen und Wahrheitsleistungen, aller wahren Gegenständlichkeiten und der wahren Welten überhaupt[9]. Der Rückgang der Reflexion auf „diese *Seinsphäre absoluter Ursprünge"*[10] erwirbt sich die Absolutheit und Ursprünglichkeit dieses Letzten in einem sich steigernden „Einklammern" alles Weltlichen. Das universale Aus-dem-Spiel-Lassen des bloßen Seienden scheint der einzige und radikale Garant zu sein für die wirklich letzte, nicht mehr weiter zurückführbare Bestimmung, die selbst alles verstehbar macht. Für dieses Ziel ist die Forderung aufgestellt, „daß es zum wesentlichen Sinn dieser reinen Subjektivität gehören soll, keinerlei Mitsetzung von natürlich objektivem Sein (beschlossen im Universum der Positivität) vorauszusetzen und prinzipiell zu dulden"[11].

Hier erinnern wir uns, daß Husserl das transzendentale Bewußtsein als „phänomenologisches Residuum", als „absolute Gegebenheit" erwies. Doch wie erfolgt der Gang zu diesem Ursprung? Wird nicht ein „Erstes", das alles verständlich machen soll, selbst zum Unmittelbaren und zum Ursprung, d.h. Irreduktiblen *erklärt?* Wer vollzieht denn die Inthronisation des absoluten Bewußtseins? Wer ist höher als das Höchste? Damit haben wir die entscheidende Frage erreicht. Die weite Dimension, die sie enthält, gebietet uns, nicht den ganzen, d.h. für uns übersehbaren Problemgehalt auf einmal darzulegen. Wir versuchen vielmehr, in einem „spiralenförmigen" Denken vorwärtszugehen, das bei den einzelnen zur Diskussion stehenden Momenten verweilen soll *und* die über sich hinausweisenden Aporien mithineinnehmen kann in die weitere Bewegung. Unsere ganze Darlegung hat im Grunde „nur" die Absicht, diesen Fragen nach dem „Ur-sprung" des Ursprungs, d.h. nach der Art der „Begründung" des Letztbegründenden nachzugehen. Es bleibt die folgenschwere Frage heutiger Philosophie, sofern sie sich sachlich überhaupt engagiert: Wie kann ein „Erstes" als solches, das selbst kein Gegenständliches mehr ist, erkannt werden, das aber gerade wesentlich dadurch bestimmt ist, sinngebende Voraussetzung zu sein für ein „Gegenständliches"? Man darf sich nicht wundern, daß kaum ein Wort dieser *Frage* einen bereits voll bestimmten Sinn in sich schließen kann.

Der Anfang für die Frage nach dem Vorgegenständlichen wird bei den Leistungen des Subjekts gemacht. Subjekt und Subjektivität besagen ab Kant und besonders seit Hegel den geistigen Selbstvollzug eines tätigen Ich. Es kommt nach Hegel alles darauf an, „das Wahre nicht als *Substanz,* sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und

---

sich seiende und rein in sich abgeschlossene Subjektivität ist ...", a.a.O., S. 255: „ ... die Idee einer rein in sich abgeschlossenen und ihrer selbst in ihrem eigenen und reinen Bewußtseinsleben durch die Selbstreflexion des ego cogito sich anschaulich bemächtigenden Subjektivität", a.a.O., S. 259: „ ... im konkret abgeschlossenen Ganzen einer ‚reinen Subjektivität' ...", a.a.O., S. 270: „das Reich der transzendentalen Subjektivität in seiner Eigenheit und völligen Abgeschlossenheit", a.a.O., S. 271: „in absolut eigenständiger Evidenz erkennbare transzendental-reine Subjektivität", a.a.O., S. 279: „... mit der Entdeckung der transzendentalen als einer absolut eigenständigen und gegenüber allen objektiven Voraussetzungen absolut independenten Sphäre ...".

8 Husserliana VII, S. 255.

9 Husserliana VII, S. 235.

10 Ideen I, Husserliana III, S. 135.

11 Husserliana VII, S. 259.

auszudrücken“[12]. Aber damit beginnt auch schon die Schwierigkeit. Der Ausgang von diesem reinen Selbstvollzug entspricht nämlich nicht dem Ausgang von dem welthaft vorkommenden Subjekt. Die reine Tätigkeit wird eigens durch eine „Tathandlung“ erreicht; nur im radikalen Absondern von der Sphäre der weltlichen Gegebenheiten – auch des „Subjekts“ – erreicht sie ihr Sein; dieses Sein besteht darin, gründendes Prinzip und umfassende Voraussetzung zu sein für alles Gegenständliche. Es kann aber nur die *ab-solute* Voraussetzung sein, wenn sie sich ständig freihält von dem trägen Zurückfallen in eine weltliche Gegebenheit. Nur so kann es Nicht-Objektives sein. Das „Vorgegenständliche“, das als Voraussetzung alles Objektiven erscheint, bezeichnet sich so im abwehrenden Gegenhalt als das „Subjektive“. Aber dieses „Subjektive“ ist weiter, d.h. umfassender als das „Subjekt“: es ist als „Prinzip“ das Erste, das alles Objektive in einem transzendentalen Rückgang aus sich entstehen läßt. So sucht der Transzendentalphilosoph nichts mehr zu verhindern als die Einmischung des Objektiven in das *rein* subjektive Prinzip des Wissens. Als Ausscheidungsmittel gilt der Zweifel in den verschiedenen Formen. Am radikalsten schreitet er dort voran, wo er das „Eine Grundvorurteil“ des Menschen, auf das alle anderen sich beziehen, ausschaltet: *„daß es Dinge außer uns gebe“*[13]. Demgegenüber muß das „absolute Vorurteil“ zuerst angenommen werden: das *Ich bin.* Davon kann ich mich nicht lösen. Der wahre Philosoph muß also den Satz „Ich bin“ dem Satz „es sind Dinge außer mir“ vorsetzen. Er muß die beiden Sätze, die im gemeinen Bewußtsein ineinanderfließen, trennen; durch das Vorsetzen zeigt er den unmittelbaren Zusammenhang auf, der in jenem gemeinen Vernunftgebrauch nur „gefühlt“ wird. „Durch den Akt dieser Trennung selbst, wenn er vollständig ist, versetzt er sich in die transcendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, sondern eine künstliche ist“[14]. Das neue Wissen macht sich nur das Subjektive im Wissen unmittelbar zum Objekt. „Das Objektive wird ihm nur indirekt zum Objekt werden, und anstatt daß im gemeinen Wissen *das Wissen selbst* (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet, wird im transcendentalen umgekehrt über dem Akt des Wissens das Objekt *als* solches verschwinden. Das transcendentale Wissen ist also ein Wissen des Wissens, insofern es rein subjektiv ist“[15].

Husserl geht als Transzendentalphilosoph einen ähnlichen Weg[16]. In der Epoche bin ich die einzige noch verbleibende „Seinsgeltung“[17]. In der Reduktion wird das noch verbleibende Ich von allem Weltlichen gereinigt. Husserl schreibt in dem Entwurf zum Encyclopaedia-Britannica-Artikel: „dieser Wille [zur transzendentalen Reduktion] gebietet, keine transzendente Apperzeption, keine wie immer beschaffene Geltung zu bestätigen, sie ‚einzuklammern‘ und nur zu nehmen, als was sie in sich selbst ist, als rein subjektives Apperzipieren, Meinen als geltend Setzen usw. Tue ich so für mich selbst, so bin ich also nicht menschliches Ich ...“[18]. Ich bin vielmehr darin das transzendentale

---

12 Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 19.

13 Vgl. F. W. J. Schelling, System des transcendentalen Idealismus, SW Bd. III, S. 343; Ausgabe Meiner, hg. R.-E. Schulz, Hamburg 1957, S. 11.

14 Ebd., S. 345 bzw. S. 12.

15 Ebd. bzw. S. 12/13.

16 Vgl. z.B. die Darlegung Husserls in der Krisis, S. 78f, mit dem oben referierten Gedankengang Schellings; es finden sich fast in der Reihenfolge dieselben Stufen: Das originale Cartesianische Motiv besteht in dem Gang „durch die Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden quasi-skeptischen Epoché hindurch zum Eingangstor in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie“.

17 Ebd., S. 79.

18 Husserl in C III,3, S. 25, bei Biemel, a.a.O., S. 278f.

Ego. „Evidenterweise ist es in der Tat in seiner reduzierten Eigenheit ausschließlich setzbar, mit allen seinen intentionalen Korrelaten und bietet so für mich den fundamentalsten, den ersten Erfahrungsboden für eine transzendentale Forschung“[19].

c) Das Problem der „Setzung“ und die Krise des Transzendentalen

Das sind für uns bereits gewohnte Gedankengänge. Heidegger aber unterstreicht beim Durcharbeiten dieser Sätze das Wort „setzbar“ und notiert dafür „positum“. „Positives!“ oder was ist das für eine *Setzung?* In welchem Sinne *ist* dieses Gesetzte, wenn es nicht *nichts,* vielmehr in gewisser Weise alles sein soll? Welches ist der Charakter der Setzung, in der das absolute Ego Gesetztes ist? Inwiefern liegt hier keine Positivität (Gesetztheit) vor?“[20]. Diese Bemerkungen treffen Husserls Unterscheidung von faktischem Ich und transzendentalem Ego am entscheidenden Punkt. Es ist nämlich nichts weniger als der Vorwurf, daß das durch viele Reduktionsschritte hindurch gereinigte „Transzendentale“ wieder ein Weltliches, eine Positivität wird. Aber wie ist es möglich, daß das Absolute wieder ein Mundanes werden soll, wo doch zwischen den beiden eine wahre Kluft besteht[21]? Wie kommt das Transzendentale in eine solch tödliche Krise? Wodurch vertreibt das „transzendentale“ Denken sich selbst?

In einer transzendentalen Betrachtungsart kann das „Prinzip“ nur *in ihr selbst* sein. Aber das genügt nicht. Sobald sie vergißt, daß das Denken sich selber Prinzip ist, hat sie das gesuchte „Erste“, das das Denken bei sich finden will, schon verloren. Das Denken bleibt nicht in seinem eigenen Haus. Es trennt sich von seinem „*Wesen“,* durch das es erst ins Spiel kommt, und schließt sich ohnmächtig ab gegen sein – im Hegelschen Sinne – „abstrakt“ gewordenes und so hypostasiertes Wesen (substantivisch). Denken macht *seine* eigene Ermöglichung zum Objekt[22].

---

19 Ebenda S. 26, bei Biemel S. 179. Vgl. auch Ideen III, Husserliana V, S. 149 (Nachwort): „So mich besinnend werde *ich* nun auch dessen *inne, daß mein in sich phänomenologisch abgeschlossenes Eigenwesen absolut setzbar* ist, als Ich, der ich es bin, der dem Sein der Welt, von der ich je rede, Seinsgeltung verleiht ... die *absolute Setzung* besagt, ich habe nicht mehr im voraus ‚gegeben‘ oder in Geltung als schlechthin seiend die Welt, sondern nunmehr ausschließlich *gegeben* (aus meiner neuen Einstellung her gegeben) mein Ich rein als das in sich seiende und in sich welterfahrende, bewährende usw.“ (Unterstreichungen von mir).

20 Ebd.

21 „Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, prinzipiell nur mit präsumptiven Horizonten und nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und bewußtseinsrelatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung [in präsumptiver Weise, die immerfort das Nichtsein des Selbst-Wahrgenommenen offenläßt] zu geben“ (Ideen I, Husserliana III, S. 117).

22 Diese Andeutungen könnten vermuten lassen, daß der Weg zu Hegel der einzige Ausweg wäre aus der Krise des Transzendentalen. Jeder Versuch, *innerhalb* des transzendentalen Denkens eine wahre Wesens-„voraussetzung“ zu finden, wäre nur der Erweis, daß das Denken wieder zurückfällt in ein nur vermeintlich unvermittelt Unmittelbares. Das Bewußtsein abstrahiert insgeheim von seinem eigenen Inhalt und setzt ein vermeintlich subjektloses Erstes. Die Reflexion vergißt ihr eigenes Produkt und ontologisiert ihre unzulänglichen Vorstellungen. So erscheint dann Ontologie überhaupt als die Ordnung des Heteronomen, die in ihrer Selbstblendung sich an Scheinobjektivität und hypostasierte Begriffe verliert. Der Ontologe heilt die gebrochene Einheit zwischen dem Gedachten und dem Denken durch willkürliche Setzung des „Seins“. Dialektik kommt dieser selbstvergessenen Ohnmacht zu Hilfe und überwindet als vollendete Reflexion den halbseitig gelähmten Verstand, der sich zum Aberglauben an Abstraktionen und „Wesen an sich“ verführen läßt. „Das Subjekt erhöht sich selber, indem es seinem Produkt absolute Autorität zuspricht ... Denken verliert das kritische Recht übers Gedachte“ (Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl

Im Vollzug der phänomenologischen Reduktion verbleibt uns noetisch das offene, endlose, reine Bewußtseinsleben; das transzendentale Ego, das nach der Durchführung der Epoche stehen bleibt, als Bezugspol der bleibenden Überzeugungen und Habitualitäten, trifft *die* Struktur an den leistenden Vollzügen, die Voraussetzung für alles Vorgegebene ist. Aber die Art und Weise, in der das geschieht, zeigt, daß die „vorauszusetzende" Ermöglichung als Objekt erscheint: schon die harmlose Verwendung von „Boden", „Feld", „Deskription" usw. reizt zum Verdacht. Es scheint konsequent, wenn Husserl sagt: „So kann das phänomenologisch meditierende Ich nicht nur in Einzelheiten sondern in Universalität *unbeteiligter Zuschauer* seiner selbst werden und darin beschlossen aller Objektivität, die für es *ist,* und so wie sie für es ist.

Offenbar kann gesagt werden: Ich *als* natürlich eingestelltes Ich bin *auch* und *immer* transzendentales Ich, aber ich weiß darum erst durch Vollzug der phänomenologischen Reduktion"[23]. Der letzte Satz verrät das Dilemma: das Ich, das sich selbst als *unbeteiligter* Zuschauer betrachtet, zerlegt sich in ein natürlich-faktisches Element und in ein transzendentales, das die Möglichkeit der konstituierenden Leistungen fixieren soll. Das transzendentale Denken Husserls, das sich in seinen subjektiven Vollzügen erfaßt, kann sich also selbst nur als „Voraussetzung" denken, wenn es sich von seinem Vollzug abspaltet und sich als absolutes Ego setzt; das ist schon geschehen, wenn es die reine Tätigkeit anhält und unterbricht, um daran im Moment des transzendentalen ego seine Voraussetzung zu „erfassen". Das isolierte und fixierte Moment einer „Erfassung" ist aber kein „Moment" mehr, weil es die reflektierende Einheit, in die es gehört, zerstört und sich zu einem „Selbständigen" macht. Als dieses ist es aber gerade wieder zum „Positum" geworden. Die transzendentale Sphäre erscheint in einer verdinglichten Gestalt. Das Transzendentale ist zum „Mundanen" geworden. An der vollzogenen Trennung können nachträglich konstruierte „Verbindungen" zwischen dem transzendentalen Ich und dem faktischen Ich *grundsätzlich* nichts mehr ändern. So ist in dem oben zitierten Text: „Offenbar kann gesagt werden ..." die Evidenz des „Offenbar" nur postulativ[24].

---

und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956, S. 149). – An ein solches Vorgehen darf aber mindestens noch die Frage gestellt werden, ob es sich denn selber genügend ausgewiesen hat. Es ist nicht evident, daß die Entscheidung über die Möglichkeit der Ontologie darin fällt, „ob die ontologischen Strukturen etwas an sich Seiendes oder ob sie bloße Produkte von Denken (φύσει oder θέσει) sind" (vgl. K. H. Haag, Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960, S. . 7). Es könnte ja auch vorher noch zur Diskussion stehen, ob die so selbstverständlich angenommene Alternative „An-sich-seiend" *oder* „durch Denken gesetzt" überhaupt trifft. Der beständige Vorwurf, die Fundamentalontologie Heideggers „unterschlage" die Subjektivität, leidet nur daran, daß er selbst ein sachliches Eingehen auf die Frage nach dem *Wesen* dieser Subjektivität bisher unterschlagen hat. Doch wird man nicht zweifeln dürfen, daß Adornos kritische Ausführungen in seiner Husserl-Studie den Nagel auf den Kopf treffen; ob sich das alles aber unterschiedslos auf Heidegger ausdehnen läßt, ist noch zu prüfen. Adorno zeigt bestechend die Übermacht Hegels, für den Husserl nur das Stichwort „simple Ideologie" übrig hatte; allerdings folgt auch jetzt noch nicht, daß man deswegen „Dialektiker" im Sinne Adornos werden muß. Solche dialektische „Aufklärung" der angeblich ideologischen Ontologien lichtet noch zu wenig die eigenen „Vor-Urteile". Die durchschnittliche Auseinandersetzung mit Adorno ist aber zu kurzsichtig, solange sie mit „Hegelianer", „verkappter Marxist" oder gar mit politischen Schlagworten arbeitet. – Eine eingehende Prüfung wird erst möglich sein, wenn wir das Denken Heideggers selbst in seiner Konfrontation mit Hegel sehen.

23 Cartesianische Meditationen, S. 75 (Hervorhebung im letzten Satz von mir).

24 Eine genaue kritische Analyse des „in jedem Fall unhaltbaren" „auch" in dem zitierten Satz findet sich in den Anmerkungen von R. Ingarden, die vom Herausgeber den „Cartesianischen Meditationen" beigefügt sind (S. 212f.).

d) Die absolute Begründung der Wissenschaft und die Forderung nach vollkommener Reinheit von Positivität

Man wird dagegen einwenden, daß doch die transzendentale Reduktion bewußt eingeführt worden ist, um zu zeigen, daß das absolute ego kein empirisch faktisches Weltstück ist[25]. Es ist doch der Triumph Husserls, daß er diesen Fehler bei Descartes durchschaut hat, der das ego als „res" cogitans betrachtet. Dagegen ist zu zeigen, daß gerade die „Weltreinheit" des transzendentalen Ego Husserls Verhängnis ist. Dazu muß das treibende Motiv für die Forderung der Reinheit von allem positiven Seienden aufgewiesen werden. Die absolute Begründung der Erkenntnis in dem mehrfach angezeigten Sinn der Apodiktizität ist die vorgefaßte Annahme, die alles leitet.

Husserl hat von Anfang an schon durch die Idee einer *absoluten* Wissenschaftsbegründung die weltliche Erfahrung und das Faktische „eingeklammert", weil er die Tatsächlichkeit mit Zufälligkeit gleichsetzt und so die ursprüngliche Unterscheidung von existentia und essentia zu einer prinzipiellen Trennung radikalisiert[26]. Er fühlt sich von Anfang an schon *im Besitz* der absoluten Wissenschaft. Wie kommt er zur Möglichkeit einer solchen Wissenschaft? „Die allgemeine Idee der Wissenschaft haben wir *natürlich* [!] von den faktisch gegebenen Wissenschaften her. Sind sie in unserer radikalen kritischen Einstellung zu bloß vermeinten Wissenschaften geworden, so muß auch ihre allgemeine Zweckidee in gleichem Sinne zu einer bloß vermeinten werden. *Wir wissen also noch nicht,* ob sie überhaupt zu verwirklichen sei. *Immerhin,* in dieser Form der vermeinten und in einer unbestimmten, flüssigen Allgemeinheit *haben wir sie doch,* also auch die Idee einer Philosophie, nämlich als unbekannt, ob und wie zu verwirklichende. Wir nehmen sie als eine *vorläufige Präsumption,* der wir uns *versuchsweise* hingeben, von der wir uns *versuchsweise* in unseren Meditationen leiten lassen"[27]. Aber Husserl hält sich nicht an das Hypothetische dieses Ansatzes, und die erkannte Vorläufigkeit wird nicht auf ihre eigene „Rechtmäßigkeit" hin untersucht. Auch hier zeigt sich das schon einmal aufgewiesene Grundphänomen der sich absolut setzenden Transzendentalphilosophie: die anfangs erhobene Forderung nach der vollständig vorurteilsfreien Wissenschaft erreicht ihr Resultat nur in einer rein immanenten Vernunftentsprechung. Die entfaltende Theorie kann am Ende nur die Korrespondenz zum Ansatz beweisen; der ohne jede andere Bindung unternommene Selbstversuch kann den künstlichen – und damit selbstverantworteten – Anfang als An-satz nur noch explizieren und vollständig durchführen. Im Grunde sagt Ingarden dasselbe, wenn er in seinen kritischen Betrachtungen vermerkt, daß Husserl das Resultat ständig voraussetze: „man muß praktisch die transzendental-phänomenologische Reduktion schon geübt haben, um die Möglichkeit und die Notwendigkeit dieser Reduktion einsehen zu können"[28]. Was nur methodische „Einklammerung" sein sollte, wird zum „Bannkreis allen möglichen Sinnes und aller

---

25 Vgl. Cartesianische Meditationen S. 63: „Im Zusammenhang damit darf es auch keineswegs als selbstverständlich gelten, als ob wir in unserem apodiktischen reinen ego ein kleines *Endchen der Welt gerettet* hätten, als das für das philosophierende Ich einzig unfragliche von der Welt."

26 Vgl. das ganze erste Kapitel der „Ideen" unter der Überschrift: „Tatsache und Wesen", bes. § 2, S. 12f., § 3, S. 16, § 4, S. 17ff., wo in sehr kurzer und dogmatischer Weise die Begriffe „Wesen" und „Individuum", „Tatsache", „unbedingte Allgemeinheit" eingeführt werden.

27 Cartesianische Meditationen, S. 49 (Hervorhebung von mir).

28 Ebd., S. 206; vgl. S. 208f., 211f.

Wahrheit“[29], in dem alles durch die phänomenologische Reduktion begrifflich vorgezeichnet ist. Die Devise, sich nach den Sachen zu richten, unterhöhlt den Begriff des „Phänomens“ in einem bedenklichen Maße: alles, was räumlich-zeitlich ist, hat nur ein sekundäres und relatives Sein *für* ein Bewußtsein. „Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von einstimmig motivierten Erfahrungsmannigfaltigkeiten anschaubar und bestimmbar – *darüber hinaus* aber ein Nichts ist, oder genauer, für das ein Darüberhinaus ein widersinniger Gedanke ist“[30]. Was nicht ist wie das Bewußtsein selbst, wird dem Zufall überantwortet; und das individuelle Sein gibt es offenbar nur, um zu demonstrieren, daß es auch anders sein könnte[31]. Was sich nicht der Einstimmigkeit fügt, hat sein Recht in der Phänomenologie verloren.

Doch hier „rächt“ sich die „eingeklammerte“ Realität, indem sie im Bewußtsein dieselben schemenhaften Wesen zurückläßt, die das Bewußtsein kraft seines Prinzipes zuläßt. Das nur abschattende Seiende gibt bloß Schatten. Hier gähnt zwar zwischen Realität und Bewußtsein ein wahrer Abgrund des Sinnes[32], aber der Abgrund besteht zunächst nur in der *Setzungsmodalität:* hier sind die Gegenstände der immanenten Wahrnehmung absolut zweifelsfrei gegeben, – dort ist die Realität zufällig und real gegeben; das schon im Ansatz unbesehen auf „Gegebenheit“ hin nivellierte „Wesen“ des Seienden bleibt auch weiterhin der ontologische Leitfaden. Die tote Starrheit des Gegebenen bleibt Modell für die Reproduktion des absolut Gegebenen. Das ist auch konsequent, denn sonst könnte die Phänomenologie in der Immanenz etwas versäumen; der vertretende „Ersatz“ muß gleichwertig sein. Hier zeigt sich mitten in der totalen Differenz der Setzungsmodalitäten der beiden Bereiche eine letzte Gemeinsamkeit: die Seinsart des *Gegebenen.* Auch die eidetischen Erlebnisse werden terminologisch wieder mit Titeln der Realsphäre verbunden: „Tatsachen des Bewußtseins“, „vorgegebenes Erlebnis“, „Erlebnisdatum“ usw. Das permanente Pochen auf den „grundwesentlichen Unterschied ... zwischen *Sein als Erlebnis* und *Sein als Ding“*[33] kann nicht völlig verdecken, daß die Unterschiede der Gegebenheits*weisen* noch zusammengehalten werden durch ein Denken, das das *Sein* der Unterschiedenen *als Gegebenheit* denkt. Deswegen muß sich das unendliche, *absolut eigenständige* Reich der reinen oder transzendentalen Subjektivität *vollkommen rein* erhalten. Nur die absolute *Reinheit* dieser Sphäre garantiert die Differenz. „Darin sind *alle* ihm vordem in natürlicher Einstellung zugänglichen weltlichen Vorkommnisse *vertreten* durch *entsprechende* reine oder transzendentale Phänomene, eben diejenigen, in denen für ihn Weltliches schlechthin ‚ist‘, d.h. als seiend und even-

---

29 Husserliana VII, S. 236.

30 Ideen I, Husserliana III, S. 117; die textkritischen Anmerkungen zeigen (S. 474), daß „ein Darüberhinaus ein widersinniger Gedanke ist“ eine spätere Notiz Husserls darstellt.

31 Vgl. Ideen I, S. 12: „Aber der Sinn der Zufälligkeit, die da Tatsächlichkeit heißt, begrenzt sich darin, daß sie korrelativ bezogen ist auf eine *Notwendigkeit,* die nicht den bloßen faktischen Bestand einer geltenden Regel der Zusammenordnung räumlich-zeitlicher Tatsachen besagt, sondern den Charakter der *Wesens-Notwendigkeit* und damit Beziehung auf *Wesens-Allgemeinheit* hat.“

32 Vgl. Ideen I, S. 115.

33 Vgl. ebd., S. 95; das Studium des § 42, S. 95ff. ist unter unserem Aspekt aufschlußreich; an den oben zitierten Satz schließt sich der folgende an: „Prinzipiell gehört es zum *regionalen Wesen* Erlebnis (speziell zur regionalen Besonderung cogitatio), daß es in immanenter Wahrnehmung wahrnehmbar ist, zum *Wesen* eines Raumdinglichen aber, *daß es das nicht ist“* (Unterstreichung von mir). Was *ist* es denn?

tuell bewährt gilt“[34]. Als „bewährt“ gilt nur, dessen sich die transzendentale Subjektivität bemächtigen konnte. Nur was in der im ego sich immanent vollziehenden Erkenntnis apriori „festgebunden“[35] ist, ist verständlich; alles andere ist widersinnig[36].

e) Das Verhängnis der Subjektivität durch den Zerfall der Seinsbereiche

Die Folgen aus der Einseitigkeit eines solchen Ansatzes werden deutlich, sobald man sie an Husserls Wesenserfassung des Menschen erblickt. Der faktische Mensch erscheint entsprechend auch als empirisches „Weltstück“, als reales Objekt innerhalb der mir als seiend geltenden Welt, das Menschen-Ich gilt als weltlich Seiendes[37], als „Seelenleben in der Welt“; ja er zeigt sich oft nur „in der abstraktiven Einschränkung auf die puren Bestände der *inneren,* der rein psychologischen Selbsterfahrung, der seinen eigenen reinen *mens sive animus sive intellectus* vorfindende Mensch bzw. die für sich herausgefaßte Seele selbst“[38]. So kann von der „objektiven, animalischen, der Welt zugehörigen Subjektivität“ in der Reduktion nur die Dürftigkeit der leeren transzendentalen Subjektivität übrigbleiben. In einem merkwürdigen Gegenzug fordert das zum rein objekthaften *An-sich* herabgesetzte Menschenwesen für sich und die Welt als letzte Begründung das stumme transzendentale ego, das darin aufgeht, *Geltungsgrund* zu sein. Der wesentliche Unterschied besteht nur darin, daß das psychologische Ich ein Stück der Welt ist, das reduzierte ego über aller Welt steht. Nur so kann es den Sinn der Welt *in sich* tragen; nur so entgeht Husserl auch einem „Subjektivismus“.

Die einzige Rettung vor der Verdinglichung und vor solchem „Subjektivismus“ ist die totale Flucht aus der Welt als des Inbegriffs des raum-zeitlich Gegebenen. Sie wird vollzogen durch die transzendentale Reduktion. Doch sie leistet nur einen letzten Akt, da sie den Ausweg aus der Ausweglosigkeit im Grund dieser sucht: sie bestätigt und fixiert selbst das Herrschaftsrecht *des* denkerischen Leitmodells, dem sie von Anfang an zu entrinnen strebte: die regionale Ontologie des Gegebenen. So bleibt der cartesianische Boden: res extensa und res cogitans.

Wir haben die reichen Einsichten Husserls bis jetzt in dieser Kritik in den Hintergrund gedrängt; zu Unrecht. Aber es ging uns – im Gegensatz zum ersten Abschnitt – darum, das ontologische Leitmodell Husserls für den tragenden Begriff der Subjektivität herauszuarbeiten. Husserls bedeutsame Entdeckungen (die Vielschichtigkeit der Intentionalität, die Erweiterung des „Transzendentalen“, die komplexe Struktur der Horizonte mit den Zeitigungsweisen, der Rückgang auf die Lebenswelt, usw.) konnten nicht zu dem ihnen sachlich zukommenden Einsatz gelangen, weil sie durch den cartesianischen Ansatz eines absolut frei schwebenden und welt-isolierten Ausgangspunktes zu einer merkwürdigen Doppelrolle verurteilt wurden: sie dürfen in der „eingeklammerten“ Welt für das faktische Ich nur vollständig *verborgen* „fungieren“, um dieselbe Welt in der absoluten Bewußtseinsimmanenz, von allem Welthaften gereinigt, als nunmehr in den Reduktionen bewährtes und durch das intentionale Korrelatsystem *schlechthin vertretenes „Phänomen“* in seiner Konstitution erklären zu können. Bei Husserl zerfällt das

---

34 Ideen III, Husserliana V, S. 145f, (Nachwort).
35 Husserliana VII, S. 367.
36 Vgl. von hier aus die Grundstellung in der Fassung des „Phänomen“-Begriffs bei Husserl; einige Andeutungen versucht Exkurs II.
37 Vgl. Husserliana VII, S. 367.
38 Cartesianische Meditationen, S. 64.

„In-der-Welt-sein“ in zwei nicht vergleichbare Bereiche, in denen das *eine* Ich leben soll: einmal *in* der vorgegebenen Welt der Objekte, auf die unser Interesse zielt und in die wir „hineinleben“ als die Menschen dieser Zeit mit den konkreten Plänen und Rollen, zum anderen *in* einer „Welt“, in der wir uns als sinngebenden Mittelpunkt aller intentionalen Korrelate finden. Die erste Welt als ontisches Universum wird „eingeklammert“: der Phänomenologe ist nicht mehr *in* ihr, sondern über ihr. Sie ist zum „transzendentalen Phänomen“ geworden, zum „Polsystem einer transzendentalen Subjektivität“[39]. Das Subjekt ist nicht mehr *in* der Welt, sondern ist Subjekt *für* die Welt: es „hat“ die Welt in sich. So ist das Ich am Ende überhaupt in keiner Welt, – wobei wir das *„in“* betonen. Das Auseinanderfallen in äquivoke Seinsbereiche trifft das Ich selbst.

Die verhängnisvollen Antinomien treffen auch den Begriff der Konstitution. Die Welt, die als ein subjektives Bezugssystem um einen Mittelpunkt zentriert ist, braucht nicht mehr konstituiert zu werden, weil sie bereits in einer *aufweisbaren apriorischen Typik* im Subjekt aufbewahrt ist, das nur freie Aktivität ist. Da die konstituierende Subjektivität, um „rein“ zu bleiben, „nichts“ konstituiert (oder zumindest ihr Konstituiertes nicht kennen darf), verbleibt sie nicht in ihrem reinen *Tätig*sein, sondern ist nur idealer *Geltungs*grund, zwar gültig für etwas, aber geschieden von dem, dem er Geltung verleihen soll. Dieser Grund fällt selbst ab zu einem „Setzbaren“, zu einem positum: er ist „Feld“, „Boden“, „Sphäre absoluter „Gegebenheit“, die „beschrieben“ wird. Die Deskription setzt das „transzendentale“ wieder voraus. Die Bestimmung „Transzendentale Deskription“ nennt nur paradox das aufgegebene Problem: Deskription vom Transzendentalen her zu verstehen. Das konnte Husserl nicht mehr auflösen. Das „rein“ gehütete Transzendentale verfällt als „Mundanes“, gerade weil es sich von ihm zurückzieht und es nicht kennen will. So kennt das transzendentale Denken auch nicht hinreichend die Gefahren, die vom Mundanen her dem Transzendentalen noch nachgehen. Die Radikalität der anfänglich nur als Hypothese verwendeten Epoche zwingt die transzendentale Phänomenologie letztlich dazu, vor den Sachen *selbst* zu fliehen[40].

---

39 Vgl. Krisis, S. 180ff., S. 182: „Korrelat der subjektiven Erscheinungen, Meinungen, subjektiven Akte und Vermögen“, intentionale „Gebilde“.

40 Husserl antwortet auf den Einwand, die Transzendentalphilosophie sei eine unnütze Kunst: „Aber vielleicht ist es kein Tadel, daß sie uns theoretisch von der Verabsolutierung dieser Welt erlöst und uns die einzig mögliche wissenschaftliche Eingangspforte eröffnet in die im höheren Sinn allein wahre Welt, die Welt des absoluten Geistes. Und vielleicht ist auch sie die theoretische Funktion einer Praxis, und gerade derjenigen, in welcher die höchsten und letzten Interessen der Menschheit sich notwendig auswirken müssen“ (Husserliana VII, S. 283); vgl. dazu die Bemerkung K. Plessners in seinem schon erwähnten Beitrag in der internationalen Husserl-Festschrift 1950, S. 38f.: „Ingarden berichtet von einem Besuch bei ihm in Freiburg, er habe gesagt: wenn das die Welt ist, in ihr könnte ich nicht leben. So zog er eine Schutzschicht um sich zur Sicherung seines Glaubens an die *Ratio* der Dinge gegen eine Wirklichkeit, die immerhin die Freiheit hat, so zu tun, als könnte sie sie verleugnen“. Roman Ingarden gibt diesen Bericht selbst in einem Beitrag zum Husserl-Jubiläum (Edmund Husserl, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 459-463). Ingarden bestätigt unsere Sicht, wenn er S. 462 schreibt: „Aber nicht ohne jede Bedeutung waren dabei [bei der „idealistischen Entscheidung“, wie sie Ingarden sieht] auch die Erfahrungen, die Husserl während des ersten Krieges, und später, von der realen Welt erworben hat: das Bewußtsein der Schlechtigkeit und Unvollkommenheit der realen Welt und des Menschen insbesondere, und die damit verbundene immer stärkere Verachtung der realen Welt. In einer solchen Welt könnte ich nicht leben‘ – sagte uns Husserl während seines 70jährigen Jubiläums im Jahre 1929. Die Realität der Welt und damit auch ihren ungeheueren Druck, unter dem er viele Jahre gelitten hat, wollte er gewissermaßen von sich abwälzen, indem ihr Seinscharakter herabgesetzt und sie zum bloß intentionalen Korrelat des reinen Bewußtseins gemacht wurde“.

f) Der beherrschende Vorrang des Thematischen in der Frage nach der konstitutiven Erfahrung

Was bleibt? Was bleibt insbesondere, wenn die strukturale Einheit des phänomenologischen Subjekts betrachtet wird? Wir glauben, daß es Husserl nicht gelungen ist, daß es auf seinem Boden überhaupt schwerlich gelingen kann, den methodischen Zugang zum reinen Ego *in* seiner *konstitutiven Leistung* der Einheit des ganzen Ichs sichtbar zu machen; diese *konstitutive* Erfahrung des mir zugehörigen transzendentalen und faktischen Ichs und damit zugleich der diesem faktischen Ich eigenen raum-zeitlichen Welt kann nicht mehr glücken, da das phänomenologisch meditierende Ich in einer totalen Weise *„unbeteiligter* Zuschauer" seiner selbst geworden ist und ohnehin schon im Ansatz den Bezugszusammenhang von Welt und menschlichem Subjekt zerschnitten hat; der phänomenologische Zuschauer kann sein Unbeteiligt*sein* nur erkaufen, wenn er sich schon in irgendeiner Form als konstituierten betrachtet; dann unterdrückt er seine ständig geschehende Konstitution, die *als solche* zu enthüllen wäre. Wenn Husserl hier immer wieder sagt, daß die transzendentale Funktion dem faktischen Ich verborgen sei und „anonym" bleibe, dann ist diese Verborgenheit noch zu differenzieren: es ist keine Verborgenheit, die mich in meinem *Sein bestimmt,* sondern die ich noch nicht *weiß*[41]. Da nur *ist,* was sich als absolut gewiß im reflektierenden Zweifel ausweisen läßt, so *ist* diese noch nicht *gewußte* Verborgenheit nicht. Husserl setzt ständig voraus, daß die „naive" Erfahrung ohne „absolute" Begründung ist. Diese Annahme ist aber keineswegs je bei Husserl phänomenologisch ausgewiesen, sondern eben behauptet. Vorausgesetzt sind ferner die unzweifelhaft erste Stellung der absoluten Begründung und die idea clara et distincta als Kriterium der Selbstversicherung von Wahrheit. Nur was explizit im Thema steht als Gewußtes, *ist.* Das ist ein Dogma mitten in aller „Vorurteilslosigkeit". Die Tendenz zur absoluten Begründung, die nur für „gegeben" in einem zweifelsfreien Sinne hält, was sich in der „Hölle" des universalen Zweifels als nicht wegdenkbar bewährt[42], setzt die reflektiert-reflektierende Gewißheit zum Richter über Sein und

---

41 Einwände gegen diese Behauptung sind leicht möglich mit dem Hinweis auf Texte wie: „Ich weiß es ja ... , daß ich, das naiv gewesene Ich, nichts anderes war als das transzendentale in dem Modus naiver Verschlossenheit ..." (Krisis, S. 214). Aber diese Verschlossenheit ist „völlig verschlossen" (ebd.), „noch ganz im Stande der Verschlossenheit, der nächtlichen Dunkelheit" (ebd. S. 273); es ist so verschlossen und unbekannt, daß es nur eigentlich *ist,* wenn es durch die radikale Selbstbesinnung zu sich gebracht wird. Die Betonung der „Anonymität" beseitigt nicht diese aus der methodischen Grundstellung folgende Schwierigkeit. Deshalb zeigen sich dann auch hier tiefe Aporien, vgl. dazu Anm. 23 (Zitat) und Anm. 24 oben. Wollte Husserl Heideggerschen Motiven entgegenkommen mit der ständig zunehmender, Betonung der „Verborgenheit" des transzendentalen Ichs? Vgl. übrigens die Beilage über die „doppelte Latenz" des Ich in Husserliana VIII, S. 408f.

42 Zum „unbeteiligten Zuschauer" (s.o.) sei noch folgende Interpretation Husserls hinsichtlich der griechischen „Theoria" nachgetragen: Die unpraktische, „theoretische" Einstellung der ersten Kulminationsperiode der griechischen Philosophie bei Plato und Aristoteles stellt eine scharfe Abhebung dar von der mythisch-praktischen Einstellung. Das einsetzende theoretische Interesse zeigt sich als θαυμάζειν. „Es ergreift den Menschen die Leidenschaft einer Weltbetrachtung und Welterkenntnis, die sich von allen praktischen Interessen abkehrt und im abgeschlossenen Kreis ihrer Erkenntnistätigkeiten und der ihnen gewidmeten Zeiten nichts anderes erwirkt und erstrebt als reine Theoria. Mit anderen Worten: der Mensch wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauer der Welt, er wird zum Philosophen" (Krisis, S. 331). Aber für den Griechen ist das „theorein" in seinem ursprünglichen Sinn gerade nicht ein autonomes und unbeteiligtes Zuschauersein. Die neueren Erforschungen zum Begriff der „theoria" (vgl. vor allem F. Boll, W. Jaeger, K. Schilling, A. Festugière) und zum lateinischen Begriff der „contemplatio" (J. Pieper, M. Labourdette OP, L. Thiry OSB,

Nichtsein. So wird das Unthematische, das Husserl selbst mannigfach aufgewiesen, überhaupt nicht positiv befragt nach seinem Verhältnis zum Transzendentalen. Wo es auftaucht[43], fällt es sofort wieder in Bedeutungslosigkeit zurück. Die bis zum Äußersten getriebene cartesianische Spaltung muß verhindern, daß ein „Mundanes" irgendwie auf Transzendentalität verweist. Sogar das faktische Ich muß sein eigens Wesen „außer" sich setzen, damit die Trennung durchgehalten ist.

Aber die absolute Trennung zwischen Bewußtsein und Realität hat den Fluch bei sich, daß sie sich nur vollziehen läßt, wenn der Trennende selbst dabei sich zur substantia cogitans einschließt. Solange er Bewußtsein bleibt als *res* und *substantia,* verbleibt er mit jedem Versuch, sich zu gründen, in sich selbst bei einem von ihm selbst gesetzten rein Idealen: er hat das von ihm voraus*gesetzte* Ursprüngliche seiner selbst schon im voraus entmachtet, und das nur mit dem *Auftrag* der konstitutiven Leistung Befrachtete ist immer schon ein Konstituiertes. Das transzendentale Ich kommt in Wirklichkeit nicht über das natürliche hinaus. Auch wo die Betrachtung einfach das absolute ego zum Ausgangspunkt nimmt und das faktische Ich als naive Selbstobjektivation meines Seelenlebens deutet, ist durch den methodisch anderen Weg (via descensiva) noch keine Konstitution erfahren: der Begriff der Selbstobjektivation könnte das noch verraten.

L. Kerstiens) stellen den religiösen Ursprung der „theoria" heraus: das Sagen des Gottes und der göttlichen Dinge. Neuerdings tritt dieser Gedanke in seinem weiteren Sinn gut hervor bei J. Ritter, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 1, S. 32-54, Köln und Opladen 1953, und Hans Koller, Theoros und Theoria, in: Glotta 36 (1958), S. 273-286. Vgl. auch W. Schadewaldt, Hellas und Hesperien, Zürich-Stuttgart 1960, S. 428, 876. Der innere Zusammenhang von θεωρεῖν und θαυμάζειν (über die historische Seite vgl. Hans Joachim Mette, „Schauen" und „Staunen", in: Glotta 39 [1960], S. 49-71) erweist, daß das Sein des Zuschauers (theoros) *wesentlich* in einem „Dabeisein" besteht. Dieses „Dabeisein" ist freilich noch näher zu bestimmen: „Theoria ist aber nicht primär als ein Verhalten der Subjektivität zu denken, als eine Selbstbestimmung des Subjekts, sondern von dem her, was es anschaut. Theoria ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden (Pathos), nämlich das hingerissene Eingenommensein vom Anblick" (Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 118. Daß die „theoria" gleichwohl auch als ein „höchstes Tun" gedeutet werden kann, zeigt Martin Heidegger in VA 52f.; er übersetzt „theoria" durch: „das hütende Schauen der Wahrheit". Husserl sieht in dem einsetzenden theoretischen Interesse, wie es sich im θαυμάζειν bekundet, „eine Abwandlung der Neugier, die im natürlichen Leben ihre ursprüngliche Stelle hat, [sieht es] als Einbruch in den Gang des ‚ernsten Lebens' ... oder als spielerische Umschau, wenn die geradezu aktuellen Lebensbedürfnisse befriedigt oder die Berufsstunden abgelaufen sind" (Krisis, S. 332).

Nur von einer solchermaßen durchgeführten Nivellierung der ursprünglichen Wahrheit der „theoria" aus ist der Sinn und die Notwendigkeit ihrer „Destruktion" in „Sein und Zeit" (vgl. z.B. S. 74, 172, 69 u.ö.) verständlich. Die fundamentalontologische Bedeutung einer existenzialen Analyse der Neugier (SZ 170ff., 175ff., 346ff.) wird hier geradezu notwendig: für die Frage nach dem Zusammenhang des ontologischen Leitentwurfs (Sein als Vorhandenheit) mit dem entsprechenden Verhalten des Daseins (Erkennen als „Welterkennen", „Gegenwärtigen", „Intuition" und „Intentionalität"); für unser obiges Thema formuliert, bedeutet es den Rückgang auf die Fundamente der Husserlschen Thesen über die Beziehung von „Transzendentalität" und „Mundanität".

43 Vgl. Krisis, S. 327: „Das natürliche Leben charakterisiert sich nun als naiv geradehin in die Welt Hineinleben, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewußt da ist, aber dabei nicht thematisch ist. *Thematisch ist, worauf man gerichtet ist.* Waches Leben ist immer auf dieses oder jenes Gerichtetsein, gerichtet darauf als auf Zweck oder Mittel ..." (Hervorhebung von mir). – Die Betrachtung der von Husserl sehr betonten nicht-prädikativen Evidenz, die der prädikativen vorausgeht, und eine sich daran anschließende Theorie der „Transzendentalen Erfahrung" kommt in sehr große Probleme. Die Untersuchung wird zeigen, daß sie Heidegger sehr bedrängen werden.

Solange der unbeteiligte Zuschauer der „Überschauer der Welt“ bleibt und nur darin zum Philosophen wird[44], ist m.E. eine genuine konstitutive Erfahrung ausgeschlossen[45]. Der Begriff der Konstitution scheint gefährdet, wenn diese als „konstituierende *Gegenseite“* betrachtet wird[46].

g) Der Anfang der absoluten Begründung als reflektiver Willensentschluß

Die Epoche muß mit dem „universalen Umsturz“, also auch des Daseins der Welt[47] beginnen; sonst gelingt ihr nicht die apodiktische Rechtfertigung. Sie beginnt daher mit „Nichts“[48]. Sie hat nur sich selbst. Also *fängt* die transzendentale Phänomenologie mit sich selbst *an.* „Der Philosoph darf sich nur geben, was er sich in apodiktischer Rechtfertigung gegeben hat“[49]. Der sichere Anfang ist nur zu erreichen, wenn der Philosoph selbsttätig sich etwas gibt. So richtet er die Reflexion auf sich als den, der die universal absolute Erkenntnis *will.* Bei diesem Willen muß er bleiben, sonst erreicht er das Ziel nicht. Die Konsequenz ist evident: „Die Reflexion ist ursprünglich eine solche im *Willen.* Das Subjekt faßt ja, indem es sich zum philosophischen Subjekt bestimmt, einen auf sein gesamtes künftiges Erkenntnisleben gerichteten Willensentschluß“[50]. Die Phänomenologie ist eine „Philosophie des Wollenden“[51]. Ein solcher zur Absolutheit *ist* selbst auch schon das Gewollte, wenn der ungebrochene Wille nur seinen Entschluß zum Willen lebendig halten kann. „Aus diesem reflektiven Willen entspringen die Besinnungen über den Sinn dieses Zieles und die Möglichkeiten seiner Verwirklichung. Die *Gehalte* dieser Besinnungen (die also sind, um jenen reflektiven philosophischen Willen zu verwirklichen) *bilden den notwendigen ersten Anfang* des Weges zur Philosophie“[52]! Der Wille bleibt die Methode und die Seele solcher Erkenntnis. So kann Husserl sagen, daß der Wille „allererster Anfang“ ist, und daß das Ich erst „in weiterer Folge“ sich zu seinem ersten *Erkenntnis*thema werden darf. Vorerst ist es sich nur Willensthema. Der Entschluß zur Absolutheit ist zugleich die „Berufung“ zum Phänomenologen. Der Entschluß „stiftet die habituelle Lebensform des werdenden Philosophen“[53]. Die Epoche schafft sich auf den Trümmern des „universalen Umsturzes“ aus eigener Kraft einen Boden. „Sie [die Epoche] muß also *zunächst bodenlos* anfangen. Aber alsbald gewinnt sie die Möglichkeit, sich *aus eigener Kraft selbst einen Boden* zu schaffen,

---

44 Vgl. Krisis, S. 331: „Mit anderen Worten: der Mensch wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauer der Welt, er wird zum Philosophen“.

45 Ich halte die Darstellung W. Szilasis, a.a.O., S. 92ff. für unzureichend. Auch die dort erwähnte „neue Beschreibung“, die „jetzt [d.h. nach den Reduktionen] durch das Wissen um das Bewußtsein zu einer umfassenden Sicht ermächtigt“ ist, verkennt m.E. die *grundlegenden* Schwierigkeiten der „transzendentalen Deskription“. Freilich sieht Szilasi die Aporie sehr gut, wenn er schreibt: „Das reine Ego, bzw. seine Erfahrungsweise, die konstitutive Erfahrung, ist am schwierigsten sichtbar zu machen ...“ (ebd.), – aber die Lösung geht doch viel harmloser vor sich, als man erwartet. Vermutlich täuschen die gut gebrauchten Beispiele und die Absicht auf eine näherliegende Grundlegung der *positiven* Wissenschaften darüber hinweg.

46 Krisis, S. 214. Unterstreichung von mir.

47 Vgl. Husserliana VIII, S. 68.

48 Vgl. ebenda S. 6: „Nichts, das nicht absolut gerechtfertigt worden, soll gelten.“

49 Ebd., S. 6.

50 Ebd., S. 6f .

51 Ebd., S. 7.

52 Ebd. Hervorhebung von mir.

53 Ebd.

nämlich indem sie sich in originaler Selbstbesinnung der in ein Phänomen bzw. ein Universum von Phänomenen verwandelten naiven Welt *bemächtigt"*[54]. Das „Transzendentale", das nun selbst zum Objekt geworden ist, versucht seine Transzendentalität zurückzuerobern durch den unendlich strebenden Willen. Das ist seit Leibniz nichts total Neues mehr. „Erkennen im aktiven Sinn ist Streben, und als Handeln ein Fortstreben von einem bloß abziehenden Meinen zum erzielenden Selbsterschauen und nun Selbsthaben des Vermeinten"[55].

h) Geschichtliche Selbsterhellung der Vernunft als Annäherung an die im Unendlichen liegende Idee der Welt

Es ist die vorbildliche Größe Husserls, daß er seinen Zielen nachgeht in offener und ehrlicher Konsequenz; er fragt sich mehr und mehr, ob dieser apodiktische Anfang gelinge; und wenn er ihn „besitzt", was dann mit der Welterfahrung geschieht. Die nur als Korrelat im Blick stehende „Welt" empfängt ihren Seinssinn aus der Subjektivität, nur aus ihrem Gelten „ist" sie überhaupt[56]. Aber die Schwierigkeit des reinen Anfangs läßt vermuten, daß diese „Welt" keine fertige Größe ist; sie wird schon deshalb in einem unendlichen Wissen erst realisiert, weil immer neue Probleme, Horizonte, Interessen erscheinen und so die „Meinung" immer unerfüllt bleibt. „In rein transzendentaler Betrachtung ist *die Welt so,* wie sie an sich selbst und in logischer Wahrheit ist, zuletzt *nur eine im Unendlichen liegende Idee,* die ihren Zielsinn aus der *Aktualität* des Bewußtseinslebens schöpft"[57]. Wenn aber die Realisierung der wahren „Welt" nur in einem endlos systematischen Prozeß geschieht, dann entspricht der Endlosigkeit dieses Prozesses ein leichter Zweifel, ob denn die apodiktische Rechtfertigung des Ausgangspunktes in der Radikalität zu erreichen ist, wie das etwa der Logos-Aufsatz forderte[58]. Trotz dieser tiefgreifenden Bedenken hält Husserl an seinem Programm fest: *„Ich suche noch nach dem archimedischen Punkt,* auf den ich mich absolut fest verlassen, nach dem Erkenntnisboden, auf dem ich eine erste, sozusagen absolute Arbeit ins Werk setzen kann"[59]. Zwar sucht Husserl „andere Wege" zu gehen; das cartesianische Zweifelsideal erscheint nicht mehr als der einzige Weg. Aber die neuen Möglichkeiten bleiben an den entscheidenden Punkten nicht unterschieden[60]. Das Bestreben, die transzendentale Umstellung absolut durchsichtig und zwingend herauszustellen, hält sie zusammen[61]. Wenn nur der „Heroismus der Vernunft"[62] und die „furchtlose Konsequenz"[63] erhalten bleiben,

---

54 Krisis, S. 185.

55 Husserliana VII, S. 273. Vgl. auch Cartesianische Meditationen, S. 53: „Wir müssen uns alles, was an philosophischen Anfängen geworden ist, allererst selbst erwerben."

56 Vgl. Krisis, S. 155.

57 Husserliana VII, S. 274, vgl. auch S. 276 und Husserliana VIII, S. 6.

58 „ ... die Frage erregen, ob ich nicht künftig an meiner radikalen Forderung der apodiktischen Rechtfertigung etwas werde ändern müssen" (Husserliana VIII, S. 68f.). Die Antwort (ebd., S. 69) lautet: „Ich halte an der radikalen Forderung apodiktischer Rechtfertigung fest ...".

59 Husserliana VIII, S. 69. Dahin gehört auch der in den Cartesianischen Meditationen durchgeführte Unterschied, nach dem die Apodiktizität „eventuell auch an inadäquaten Evidenzen auftreten" kann (S. 55); in der „Ersten Philosophie" ist die apodiktische Evidenz noch der adäquaten Evidenz gleichgesetzt (Husserliana VIII, S. 35).

60 Vgl. dazu die Einleitung von R. Boehm (S. XXXff.) zum zweiten Teil der „Ersten Philosophie", Husserliana VIII.

61 Vgl. Ideen III, Husserliana V, S. 148 (Nachwort).

62 Krisis, S. 348.

dann ist die Phänomenologie schon in Gang gebracht. So verzichtet Husserl auf eine abgeschlossene systematische Logik, Ethik und Metaphysik[64].

Philosophie ist nicht mehr ein endgültiger, in apodiktischer Sicherheit einmal gewonnener Besitz. Der Weg der Philosophie ist die Bewegung der Selbsterhellung in einem ständigen Werden[65]. „Wissenschaft wäre demnach *die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen ‚eingeborenen' Vernunft"*[66]. „Die Universalität des absoluten Geistes umspannt alles Seiende in einer absoluten Historizität, welcher sich die Natur als Geistesgebilde einordnet"[67]. Vor solchen Zielen kommt sich Husserl selbst als Anfänger vor: „Hat er [Husserl] das Ideal seines philosophischen Strebens praktisch auf das eines rechten Anfängers herabstimmen müssen, so ist er mindestens für sich selbst im Alter zur vollkommenen Gewißheit gekommen, sich einen *wirklichen* Anfänger nennen zu dürfen"[68].

i) Die Frage nach dem Ort des Transzendentalen

Wenn Husserl hier hinter die Aktualität des meinenden Bewußtseins zurücksucht nach dem universal „leistenden Leben", so bleibt er m. E. gerade in einem solchen Vordringen in ein „Transcendentales Leben" die Frage nach dem Zusammenhang des faktischen Ich und der transzendentalen Subjektivität bzw. des absoluten Ego schuldig[69]. Anscheinend fällt jetzt alles zurück in das empirische Subjekt. Wird die transzendentale

---

63 Ideen III, Husserliana V, S. 149.

64 Vgl. dazu das Nachwort zu den Ideen III, Husserliana V, S. 159f.

65 Vgl. Krisis, S. 269ff.

66 Krisis, S. 13f.

67 Krisis, S. 347.

68 Ideen III, Husserliana V, S. 161 (Nachwort).

69 Der heute vielgepriesene „späte" Husserl gilt durchschnittlich als „Geheimtip", der noch allerhand Überraschungen bieten wird. Es scheint mir, daß die Themenreihe „absolute Historizität" – „leistendes Leben" – „in Apodiktizität auf dem Weg zur Universalwissenschaft" – „Vernunft als wesenhaftes Werden" zwar gedanklich einen gewissen Reichtum bringt, aber im Hinblick auf das zentrale Problem, wie denn das Miteinander, „Subjektivität *in* der Welt als Objekt" und zugleich *„für* die Welt Bewußtseinssubjekt" möglich sei, tiefe sachliche Aporien verdeckt. Husserl hat ja die These der Reduktion auf die „transzendentale Subjektivität" keineswegs aufgegeben. Wer das meint, der lese das „Nachwort" in Husserliana V, S. 138ff. aus dem Jahre 1930, bes. S. 153 und die Beilagen zur „Krisis", die selbst weit über die Hälfte des Stoffes auf die Reduktion verwendet. – Etwas Ähnliches gilt für die *Gottesfrage.* Die Äußerungen darüber in der „Krisis" und den Beilagen dazu (also aus den letzten Lebensjahren) sind sachlich nicht vielversprechend; sie wirken eher von einem theologischen Standpunkt aus „naiv": „Können wir uns als Wissenschaftler damit beruhigen, daß Gott die Welt und in ihr Menschen geschaffen hat, daß er sie mit Bewußtsein, mit Vernunft begabt hat, d.i. mit der Vermöglichkeit der Erkenntnis, zuhöchst einer wissenschaftlichen? Das mag in der Naivität, die zum Wesen der positiven Religion gehört, zweifellose Wahrheit sein und eine Wahrheit für immer bleiben, auch wenn es bei dieser Naivität für den Philosophen nicht sein Bewenden haben kann. Das Rätsel der Schöpfung wie das Gottes selbst ist ein Wesensbestandteil der positiven Religion. Für den Philosophen aber liegt darin und liegt in dem Miteinander: ‚Subjektivität *in* der Welt als Objekt' und zugleich *‚für* die Welt Bewußtseinssubjekt' eine notwendige theoretische Frage, nämlich zu verstehen, wie das möglich ist" (Krisis, S. 184). Husserl kommt also wieder auf *sein* Thema zurück. – Insofern scheint es uns auch ein wenig übertrieben, wenn Strasser (Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, a.a.O., S. 130) schreibt: „So wird es auch den, der sich bereits ein wenig mit dem Werk dieses großen Denkers beschäftigt hat, überraschen zu vernehmen, *daß Husserl als Mensch und als Philosoph ein ganzes Leben hindurch mit dem Gottesproblem gerungen hat."*

Konstitution überhaupt aufgegeben? Kann die intentionale Analyse als Enthüllung der Aktualitäten und Potentialitäten, in denen sich die Gegenstände konstituieren, keinen „Träger" finden? Ist die Sinn-Aufweisung unmöglich? Man wird die Identität des reinen Ich mit dem des faktischen Individuums nicht aufgeben wollen. Aber je enger sie aneinander gebunden werden, um so weniger ist die Möglichkeit abzusehen, wie *„ein und dasselbe zugleich konstituierendes, reines Ich und konstituiertes reales Ich sein kann,* wenn die ihnen zugesprochenen Eigenheiten sich gegenseitig ausschließen und damit nicht in der Einheit *eines* Gegenstandes zusammen bestehen können"[70]. Entweder ist das faktische Ich als konstituiertes Ich eine Illusion – oder die starke Trennung versetzt beide in eine fremde Region der „Gegenständlichkeit", so daß die Konstitution durch das Bewußtsein nicht mehr eine Einheit innerhalb des *einen* Bereichs erreicht; „wie ist die Einheit einer Gegenständlichkeit zu verstehen, deren Elemente (konstituierendes Bewußtsein – konstituierte Gegenständlichkeit) durch die Intentionalität des einen von ihnen zur Einheit ein und desselben Gegenstandes gebracht werden?"[71] Genau diese Frage stellt auch Heidegger. Das „Transzendentale" im Sinne Husserls (sei es die transzendentale Subjektivität, das absolute ego oder das leistende Leben) ist kein welthaft Seiendes, – es ist aber auch nicht nichts. Wo ist der „Ort" des Transzendentalen?

Auch für Heidegger ist klar, daß die Konstitution nicht eine Leistung von Seiendem welthafter Art – im Sinn Husserls! – sein kann. Es bleibt auch die notwendige „Transzendentalität" erhalten, d.h. Heidegger lehnt jeden sogenannten „realistischen" Deutungsversuch rundweg ab. Freilich bedeutet das nicht die Leugnung der realen Existenz der Außenwelt. Das ist der Existenzial-Ontologie aber auch nicht die wesentliche These des Realismus. „Was diese [die Existenzial-Ontologie] aber völlig vom Realismus trennt, ist dessen ontologisches Unverständnis. Versucht er doch Realität ontisch durch reale Wirkungszusammenhänge zwischen Realem zu erklären. – Gegenüber dem Realismus hat der *Idealismus, mag er im Resultat noch so entgegengesetzt und unhaltbar sein,* einen grundsätzlichen Vorrang ... Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur ‚im Bewußtsein', so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann"[72]. Dieser Satz wird noch zu differenzieren sein. Er deutet aber schon darauf hin, daß absolut nichts geleistet ist, wenn man etwa behauptet, in „Sein und Zeit" heiße eine Betrachtung, die sich allein dem Seienden zuwendet, „ontisch", wenn der Blick sich dagegen auf das Sein richtet, dann werde die Untersuchung „ontologisch". Wenn die in den vorstehenden Darlegungen zum Ausdruck gekommene Not, den „Ort" des „Transzendentalen" zu bestimmen, von solchen Bestimmungen überhaupt nicht aufgenommen wird, laufen sie Gefahr, vollkommen an der spezifischen Eigenart des Heideggerschen Ansatzes vorbeizugehen. Das gilt nicht nur für „Sein und Zeit"; es bleiben dann auch für die Darstellung und Beurteilung des späteren Heidegger nur ein verantwortungsloses Seins-Gerede, unverständige Gleichgültigkeit oder eine blinde Polemik übrig.

---

70 R. Ingarden in seinen kritischen Bemerkungen in der Beilage zu den Cartesianischen Meditationen, S. 213.

71 Ebd., S. 214.

72 SZ, S. 207; Hervorhebung von mir.

ZWEITES KAPITEL

Die Frage nach der Seinsart des Menschen und ihr Verhältnis zur transzendentalen Aktivität

Die Frage nach dem „Ort" des Transzendentalen betrifft eine wesentliche Perspektive in der Frage nach dem Wesen des Menschen. „Was" ist denn das auszeichnende und bestimmende Konstitutivum dieses Seienden? „Wo" *ist* dieses „Subjektive", das „weiter" ist als das weltlich gegebene „Subjekt"? Wie ist es *in* dem „Subjekt"? Was besagt dieses spezifische In-Sein für die Subjektivität des Subjekts? Diese Fragen stellen sich von selbst im Anschluß an die Erläuterungen der Husserlschen Phänomenologie der transzendentalen Subjektivität.

a) Der Mensch als Zwischenwesen in der Metaphysik

Die klassische Metaphysik durchdachte diese Fragen auf ihre Weise. Sie stellte fest, daß der Mensch sein Wesen darin hat, *in* der *Mitte* der Ordnung der Seienden sein *Sein* zu haben; er ist jenes „Zwischen", das sich selbst erhellen kann durch die Aufklärung seiner Bezüge zu dem, was er nicht ist. Thomas von Aquin schreibt: „Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quasi horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma"[1]. Die Frage nach dem besonderen „Sein" dieses Zwischenwesens wird dringlicher, da die Doppelstellung des menschlichen Geistes immer rätselhafter wird: Seiendes unter sonstigen Seienden der Welt zu sein in dem umfassenden Bestimmungszusammenhang von realen, geschichteten Ordnungseinheiten des Leiblichen, Seelischen, Geistigen usw. *und* zugleich den eigentümlichen Vorrang zu haben, zu allen Seienden in einer vorgängigen „convenientia" zu stehen: „ens, quod natum est convenire cum omni ente". Der Mensch unterbricht in einer gewissen Weise den Schichtungszusammenhang der Welt und ist selbst vorbezogen auf das Seiende überhaupt; diese Bezogenheit gründet aber in einer tieferen Zusammengehörigkeit des Geistes mit dem „All": „Anima est quodammodo omnia". Die Schwierigkeit des Satzes liegt in der einzigartigen *Einheit* dieser Zusammengehörigen. Das „est" kann nicht mehr zureichend interpretiert werden aus dem Verständnis der logisch-grammatikalischen Satzstruktur, weil die darin vorausgesetzte Isolation von „Subjekt", „Copula" usw. die hier geforderte Innigkeit der Einheit nicht mehr zuläßt. Das weist vor auf den „spekulativen Satz" und auf Heideggers Denk-Versuche.

Wenn auch die letzten Überlegungen über den Fragehorizont der klassischen Metaphysik gehen, so bilden die Gedanken über die merkwürdige Stellung des Menschen im Kosmos doch die notwendige Voraussetzung für die Ausbildungsmöglichkeit einer

---

[1] Summa contra Gentes II, 68. Vgl. In librum De causis propositio 2: „Et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis". Vgl. zum Folgenden: „Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens" (In An. 3,8 lect. 13). „Unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu" (Summa contra Gentes III, 112). „Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere, quod in anima hominis describatur ordo totius universi" (Quaest. disp. de ver., qu. 20, a. 3).

Transzendentalphilosophie. Ja, diese selbst verbleibt eigentlich innerhalb dieses vorausgesetzten Leitentwurfs. Dieser wird vor allem in den Ansätzen zu einer Philosophie des Geistes sichtbar. *„Die Philosophie des Geistes* hat den Geist als *unser* inneres Selbst zum Gegenstande, weder das uns und sich selbst Äusserliche – noch das sich selbst schlechthin Innerliche; unsern Geist, der zwischen der natürlichen Welt und der ewigen Welt steht, und beyde als Extreme bezieht und zusammenknüpft", so lautet § 1 eines neulich von Friedhelm Nicolin edierten Hegelschen Fragments zur Philosophie des Geistes[2]. Der Geist ist in seiner Stellung „ein unterschiedenes Besonderes gegen die natürliche und gegen die ewige Welt", im Blick auf die Natur und die göttliche Idee ist er „als eine Mitte zwischen zwey Extreme ... gestellt". Indem der solchermaßen gegen andere Bestimmtheiten gestellte Geist beschränkt, d.h. endlich ist, hat er seine wahre Tätigkeit aber noch nicht erfaßt: gerade weil der Geist sich auf die Natur und die göttliche Idee *bezieht,* beides also nach Hegel in seiner eigenen Bestimmung liegen muß, zeigt sich an ihm selbst, wie sich Natur und Geist durch sich selbst aufeinander beziehen. Der Geist setzt sich als das Andere seiner selbst, hebt das Andere seiner auf, setzt es zum Schein herab und kehrt so in sich zurück. Die „sich hervorbringende Idealität" hat sich befreit von der Unmittelbarkeit und von der ihr unangemessenen Realität. Wenn die dürftigen Andeutungen hier den Unterschied zu jeder „Metaphysik" auch bereits deutlich markieren, so bleibt doch auch in aller Verwandlung noch zu sehen, wie sehr die Transzendentalphilosophie auf den Einsichten der Metaphysik „kritisch" auf- und weiterbaut. Ich meine, daß man das heute wieder deutlicher sieht und sehen sollte; man denke an das Thema „Hegel und Aristoteles" usw.

b) Vermittlung von Ontologie und „Transzendentalphilosophie" in der Monade

Dabei braucht eine explizite „Abhängigkeit" nicht notwendig nachgewiesen zu werden. Mißverständnisse und das Auseinandertreten der Systeme können die Grundmotive einer gemeinsamen Tradition nicht vollkommen verdecken. Das gilt vielleicht auch für das Verhältnis Kants zu Leibniz. Die Monade als die repraesentatio mundi bildet jedenfalls sachlich einen vermittelnden Ansatz zwischen Metaphysik und Transzendentalphilosophie. Die Welt spiegelt sich in der Monade. Diese ist selbst in der Welt und zugleich in ihrer Gesamtstruktur umfassend für alle Einzelstrukturen, die ihre Verbindung mit anderen Seienden aussagen. Die Welt ist in der individuellen Monade konzentriert. Die Vielheit der einzelnen Substanzen, die voneinander unabhängig sind, vollziehen sich selbstgenügsam nach eigenem Gesetz je als Ganzes. Der individuelle Standpunkt der Substanz gehört zu ihrer inhaltlichen Bestimmung, da sie einzigartig und unverwechselbar ist. Andererseits ist auch die kosmologische Stellung eines Vorgestellten oder Erstrebten begründet in der „Stellung" der Monade. In der bei Leibniz oft vorherrschenden formallogischen Terminologie zur Kennzeichnung ontologischer Verhältnisse heißt dies: alle möglichen Prädikate sind in dem Subjekt als dem Träger enthalten. „Nun

---

[2] Vgl. Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes, in: Hegel-Studien, hg. Friedhelm Nicolin-Otto Pöggeler, Band I, S. 9-17 Einleitung des Herausgebers, S. 17-48 Hegelscher Text; neben obigem Zitat (S. 17) sind in dem oben folgenden Text mehrere enge Anschlüsse an das aus den Jahre 1822 stammende Fragment (bes. S. 17, 18, 25, 28f., 29f., 47f.).

steht so viel fest, daß jede wahre Aussage irgend einen Grund in der Natur der Dinge hat, daß also wenn ein Satz nicht identisch ist, d.h. wenn das Prädikat nicht *ausdrücklich* im Subjekt enthalten ist, es doch *virtuell* in ihm enthalten sein muß. Die Philosophen geben diese Beziehung durch das Wort *‚in-esse'* wieder, indem sie sagen, daß das Prädikat *‚in* dem Subjekt *ist'*. Der Terminus, der das Subjekt bezeichnet, muß daher stets den des Prädikats in sich begreifen, so daß derjenige, der vollkommene Einsicht in den Begriff des Subjekts besäße, sogleich das Urteil fällen müßte, daß das betreffende Prädikat ihm zugehört. Unter der Natur einer individuellen Substanz oder eines in sich vollständigen Seins wird daher ein Begriff zu verstehen sein, der so vollendet ist, daß alle Prädikate des Subjekts, dem er beigelegt wird, aus ihm hinlänglich begriffen und deduktiv abgeleitet werden können"[3]. Die Fensterlosigkeit der Monade bedeutet ihre immanente Selbstmächtigkeit[4]; was in ihr zum Wirken kommt, kommt nur dadurch ins Spiel, daß die Monade reine Spontaneität ist. Seiendes kann in seiner Struktur nur sein, wenn es in Übereinstimmung steht mit dem Bezugsganzen der Welt. Wenn die repraesentatio mundi die Einbezogenheit der Welt in die Monade darstellt, so ist die prästabilierte Harmonie mehr die verflechtende Einigung der Monade mit dem Weltganzen[5]. Die Monade ist in ein größeres Ganzes aufeinander abgestimmter Substanzen eingefügt und trägt selbst diese Struktur mit. Das Verhältnis der Dingstrukturen zum menschlichen Verstand ist eine von Gott eingerichtete, also vorausbestimmte einheitliche Entsprechung der formalen Strukturen der einfachen Substanzen mit den menschlichen Gedanken darüber[6].

Die menschliche Monade ist das höchste Spiegelbild und Ebenbild Gottes. In ihr zeigt sich die Macht Gottes auf eine einzigartige Weise. Noch bleibt der schon stark selbständig gewordene Mensch in einem engen Zusammenhang mit dem unendlichen Gott, und zwar durch die gemeinsame Rationalität. Kant mißt diese von ihm vorgefundene rationale Metaphysik an ihren eigenen Maßstäben und erweist sie als unvereinbar mit dem eigenen Ideal einer Wissenschaft more geometrico. Seine Transzendentalphilosophie versucht die Vernunft zur Vernunft zu bringen. Indem Kant ganz auf sein kritisches Geschäft gerichtet ist und sich darauf verlegt, werden freilich die darin lebendigen Beziehungen auf die vorliegende Tradition unscheinbar und schließlich sogar vergessen[7]. Kant wirft der bisherigen Philosophie ihre Naivität vor, weil sie nicht frage, wie

---

3 G. W. Leibniz, Metaphysische Abhandlung (Discours de métaphysique), Kapitel VIII, in: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von A. Buchenau, hg. E. Cassirer, Bd. II: Schriften zur Metaphysik, Philosophische Bibliothek Bd. 108, Leipzig 1906, S. 143.

4 Vgl. Monadologie, § 7.

5 Vgl. zur „Fensterlosigkeit": Hans Heinz Holz, Leibniz, Stuttgart 1958, S. 19ff., ohne daß man dem Autor in die weltanschaulichen Hintergründe seiner Darstellung mitfolgen müßte.

6 Vgl. Schelling, System des transcendentalen Idealismus, SW III, S. 348: „Wie zugleich die objektive Welt nach Vorstellungen in uns und Vorstellungen in uns nach der objektiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine *vorherbestimmte Harmonie* existiert ..."

7 Vgl. dazu das Urteil von H. Knittermeyer, Zu Heinz Heimsoeths Kantdeutung, in: Kant-Studien 49 (1957-1958), S. 293-311, Zitat auf S. 294: „Es bleibt doch fast unbegreiflich, daß die Neukantianer die tiefen Bindungen Kants an die Schulphilosophie und durch sie an die mittelalterliche ebenso wie an die antike Philosophie kaum beachtet haben." D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, a.a.O., S. 190f. weist auf die Unkenntnis der vorkritischen Entwicklung des ontologischen Argumentes hin und auf die Oberflächlichkeit der Kritik in der Nachfolge Kants: „Die Philosophie vor

sie selbst möglich sei. Die neue Philosophie fragt jetzt ausdrücklich, wie denn das Seiende selbst vor der Begegnung mit dem menschlichen Geiste in der konkreten Erfahrung schon für diesen aufgetan und offenbar sein kann. Wie kann das „ens“ ein „verum“ sein?

c) Der Wandel in der Weltstellung des Menschen und die Perspektivität

Die Antwort zeigt, daß die apriorischen Strukturformen dem menschlichen Geiste angehören. Das hat zur Konsequenz, daß sich die Reichweite des Subjekts „erweitert“: sie ist in einem so weiten Sinne gedacht, daß es gerade diese universalen Bedingungen für die Möglichkeit des Gegenstehens eines Gegenstandes in sich einbegreift. Wenn Kant Raum und Zeit „subjektiviert“, so kann man im Grunde unter „Subjekt“ nicht mehr einen isolierten Ichpunkt verstehen. Kant erweitert vielmehr damit das „Subjekt“ in einen größeren Raum hinein und in eine umfassendere Zeit; die „subjektive“ Reichweite geht über jedes einzelne Ding mit seiner Raum-Zeit-Stelle hinaus und ist mit ihren Bestimmungen, welche unseren Geist führen und leiten, „weiter draußen“ und „objektiver“ als jedes mögliche „Objekt“. Die Rückbeziehung der Frage nach dem „Zusammentreffenkönnen“ von Wissen und Ding auf die vom Menschen mitgebrachten Bedingungen für ein solches Verstehen setzt einen Wandel der Weltstellung voraus. Die Welt erscheint radikal aus der Perspektive des endlichen Menschen. Auch dafür ist Leibniz bedeutsam. Der Ansatz zeigt sich z.B. in der Bestimmung des Individuationsgrundes. Das Individuum läßt als Monade keine Individuation durch äußerliche Ursachen zu. Der jeweilige Standort bedeutet eine unverwechselbare, qualitative Eigentümlichkeit und gibt *in* seinem integrierenden Bezug zum Ganzen der Welt einen durch die Individualität bedingten „Durchblick“. Die Bedingtheit dieser „Perspektivität“[8] erscheint nicht mehr als „widernatürliche“ Verzerrung eines an-sich gültigen Blickes, sondern das standortgebundene „Perspektivische“ ist als Modus der Welthaftigkeit und des Weltbezugs das Principium individuationis: die jeweilige Weise, wie sich das Allgemeine des Ganzen spiegelhaft in einem individuellen Ausblick bekundet, geht als konstitutives Element aus dem Sein der Monade selbst hervor. Die Monade ist keine auswechselbare Größe allgemeiner Art, die durch ein besonders hinzutretendes Bestimmungsprinzip eine ausweisbare Raum-Zeit-Stelle erhält, sondern jede kosmologische Stellung ist eine die Individualität selbst miterfassende ontologische Auslegung des Substanzgrundes. Es macht die noch

---

Kant mußte deshalb als eine allein historisch zu erklärende Folge von Sophismen erscheinen, denen nur weniger aufgeklärte Köpfe erliegen konnten. Daß auch die Ontotheologie in der Zeit von Descartes bis Baumgarten konsequent entwickelt war und eine aller gleichzeitigen Kritik überlegene Wahrheit verteidigte, ist den triumphierenden Epigonen Kants nicht in den Sinn gekommen. Es fehlte ihnen jede Voraussetzung dazu, *weil sie die Kritik der reinen Vernunft, die nur aus ihrer Beziehung auf die ihr vorausgehende Metaphysik zu verstehen ist, ohne diese unentbehrliche Vermittlung übernommen hatten ...* Ohne diese blinde Form des Kantianismus wäre der schnelle Sieg der idealistischen Philosophie auch über Kant nicht möglich gewesen“ (Unterstreichung von mir).

[8] Vgl. Monadologie, § 57: „Und wie eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer wieder ganz anders und gleichsam in perspektivischer Vielfalt erscheint, so gibt es auch – zufolge der unendlichen Menge der einfachen Substanzen – gleichsam ebenso viele verschiedene Welten, die jedoch nur die Perspektiven einer einzigen unter den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade sind“ (G.W. Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und Gnade. Monadologie. Französisch-Deutsch, hg. H. Herring, Philosophische Bibliothek Bd. 253, Hamburg 1960, S. 52f.; vgl. Théodicée § 147).

nicht genügend erkannte Bedeutung von Leibniz aus, daß er solche Einsichten in der Sprache der scholastischen Schulphilosophie sagt; bei der „Disputatio metaphysica de principio individui“ aus dem Jahre 1663, die der 16 Jahre alte Baccalaureus der Philosophie an der Universität Leipzig hielt, verteidigt er die These, daß das Individuum sich selbst individuiere[9].

d) „Metaphysik der Subjektivität“

Darin spricht sich nichts weniger aus als die Richtung auf die ständig tieferführende Gründung der Weltkonstitution in der Innenerfahrung des „Subjekts“. Aber gerade die Mehrdeutigkeit dessen, was man im Wort „Subjekt“ hören konnte, war der Anlaß zu Mißverständnissen und destruktiven Tendenzen. Die Welt war zum „reinen Bild“ geworden. Diese Bildhaftigkeit konnte verschieden interpretiert werden (Schein, Abbild, Idee usw.). Hegel kämpft gegen die äußerliche Reflexionsphilosophie, die in einem substanzlosen Reflektieren des Geistes bei sich verbleibt; gegen eine begriffsverhärtete, leere Rationalität, die den Zusammenhang mit der lebendigen Wirklichkeit verloren hat; er verwirft aber auch jede naive Antithese zur Aufklärungsvernunft: die „fromme“ Erbauung, die im Namen eines „dürftigen Gefühls und einer gärenden Begeisterung“ den unterscheidenden Begriff unterdrückt[10]. Im Kampf gegen solche bei der eigenen Subjektivität verbleibende Willkür geht Hegel weit über Kants Begriff des Subjekts hinaus: der Dualismus von Form und Inhalt, der bei Kant in einer Trennung verbleibt, wird noch einmal kritisiert. Keine Bestimmung kann ohne den reflektierenden Geist gedacht werden. Jedes Element der Gegensätze von Form-Inhalt, Natur-Geist, Freiheit-Notwendigkeit, Ding an sich-Erscheinung bedarf, um gedacht werden zu können, seines Gegen-Elementes. Der transzendentale Grund allen Denkens ist Synthesis von Insichsein und Außersichsein. Denken erhält selbst erst im Denken des Gegenstandes seine Bestimmung. Das Denken geht dem Ursprung der Inhalte in der Bewegung des Geistes nach: die Vernunft synthetisiert sich in sich selbst. In einem neuen radikalen Zusammendenken von Sein und Vernunft wird die apriorische Selbsterkenntnis der Vernunft Ziel des Denkens. Der Geist erweist alles gemäß den Denkbestimmungen als sich-selbst entsprechend; die Einheit von Subjekt und Objekt fällt selbst wieder in das Subjekt.

Man muß die Objektivität der Hegelschen Dialektik, die sich nicht daran vorbeidrückt, sich auf die zu denkende Sache einzulassen, betonen, wenn man den heute so strapazierten Begriff einer „Metaphysik der Subjektivität“ *sinnvoll* gebrauchen will. Im äußerlichen Anschluß an den späteren Heidegger wird die ganze Tradition und zum mindesten das neuzeitliche Denken als „Metaphysik der Subjektivität“ verfemt; solange solche Kennzeichnungen im Vagen bleiben, richten sie sich selbst. Wenn ein solcher

---

9 „individuum seipsum individuare“, in: Leibniz’ Werke, hg. Gerhardt, photomechanischer Neudruck, Hildesheim 1960, Bd. IV, S. 18. Vgl. die kurze Darstellung in größerem Zusammenhang in dem Artikel „Individualität und Individuation“ von Hans Blumenberg, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Dritte Auflage, Bd. III, Sp. 722; die kleine Arbeit vom selben Verfasser „Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt“ in: Studium Generale 10 (1957), S. 61-80, war mir leider nicht zugänglich.

10 Phänomenologie des Geistes, S. 13f.

Begriff mit den in ihm beschlossenen Konsequenzen nicht unter dem ständigen Verdacht stehen will, eine billig herumgereichte Spielmünze zu sein, die nicht zureichend geprüft ist, dann muß mit der Verwendung dieses Stichwortes größte Vorsicht verbunden sein.

Wer sich an Hegels Kampf gegen die Reflexionsphilosophie erinnert, wird in dem Journal-Aufsatz von 1802 „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“ bereits neben dem Begriff einer „Metaphysik der Objektivität“, womit der vorkritische „Dogmatismus des Seins“ getroffen wird, auch die „Metaphysik der Subjektivität“ gefunden haben. Hegel betrachtet diese in den „Zyklen“ der Philosophie von Kant, Jacobi und Fichte[11]. Auch Hegel glaubt, die „Metaphysik der Subjektivität“ habe sich schon vollendet.

Es ist für ein Verständnis von Heideggers „Metaphysik der Subjektivität“ wesentlich, zu sehen, daß die idealistischen Begriffe von „Subjekt“ und „Subjektivität“, von „Selbstbewußtsein“ und „Vernunft“ schon längst den dünnen Gehalt eines rein erkenntnistheoretischen Funktionsbegriffes gesprengt haben. Das sachliche Verstehen der heutigen philosophischen Grundprobleme kann nicht wachsen, solange man die Leistungen der denkerischen Tradition herabsetzt. Der eigene Gedanke wächst nie durch die Minimal-Deutung des Gesprächspartners. So „unhaltbar“ die idealistischen Systeme in ihren Folgen sind, ihre grundsätzliche Problemhöhe verniedlicht man nicht ungestraft. Es geht z.B. gerade Schelling um die Möglichkeit, wie sich das Ich angesichts des Absoluten verhält: wie muß das „Subjekt“ sich verwandeln, wenn es das Absolute in seiner Absolutheit sein-lassen will? Das Ich muß dafür seine unmittelbare Subjekt-Stellung aufgeben, sonst bleibt das Absolute nur Objekt. „Nämlich unser Ich wird *außer* sich, d.h. außer seiner Stelle gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also muß es den *Ort* verlassen, es muß außer sich gesetzt werden als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen in *der* Selbstaufgegebenheit, wie wir sie auch in dem *Erstaunen* erblicken. Nicht das in sich hinein, das außer sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth“. Diese Stelle aus den „Erlanger Vorträgen“ aus den Jahren 1821-1825[12] kann zeigen, wie sehr jedes kurzsichtige Verlangen nach der „lebendigen Substanz“ zu spät kommt, wenn es den Reichtum der Geschichte überspringt. Der Kampf gegen das (im Hegelschen Sinne) abstrakte Subjekt der neukantianischen Erkenntnistheorie wurde schon von Hegel in der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ ausgefochten. Sogar für Dilthey war die verbindende Brücke zur spekulativen „Metaphysik des Lebens“, wie sie Hegel gestaltet hatte, abgebrochen. Ein wesentlicher Mittler der neu durchdachten Tradition und ein Zeuge für die Kontinuität der tragenden Gedanken ist der Freund Diltheys, Graf Paul Yorck von Wartenburg, der sich am Thema Leben – Geschichte und Selbstbewußtsein versuchte. Aus seinem Nachlaß sei dafür nur ein Wort zitiert: „Die primäre und ausschließliche Gegebenheit ist Selbstbewußtsein, und zwar, wenngleich dirimiert in Selbst

---

11 G. W. F. Hegel, WW, hg. Lasson, Bd. I: Erste Druckschriften, Leipzig 1928, S. 221ff.

12 F. W. J. Schelling, SW, Bd. IX, S. 230f.

und Anderes, Seele und Leib, Ich und Welt, Inneres und Äußeres, doch als Gegensätzlichkeit und Gegliedertheit in eins. Es erfährt sich aber das Selbstbewußtsein in dem Spiel und Widerspiel dieser seiner konstitutiven Faktoren, d.h. als ein Lebendiges“[13]. In dieser Entsprechung von Leben und Selbstbewußtsein zeigt sich die weit ausgreifende, sich von sich unterscheidende und durch Assimilation das Andere aneignende Tätigkeit des Bewußtseins.

e) Die verzweifelte Suche nach der Wesenseinheit des Menschen

Das Zerschneiden des Bandes zwischen der empirischen Person und dem absoluten Geist im Nachidealismus treibt die Frage nach der unterscheidenden Wesensartung des Menschen noch dringlicher voran. Der auf sich selbst zurückgeworfene Mensch erfährt die Einzigartigkeit seiner Seinsweise noch stärker. Wo die allmächtige Subjektivität in der totalen Vermittlung auch das Grab für die Göttlichkeit des Gottes geworden ist, bleibt ihr auch in der Betonung der Endlichkeit und Angewiesenheit auf ein Höheres noch die Absolutheit. Aber die merkwürdige Einheit eines mächtigen Subjekts, das dennoch seine Ohnmacht bekennen muß (der späte Schelling, Kierkegaard), steigert die Rätselhaftigkeit des Menschenwesens.

Kierkegaard ist freilich im ontologischen Leitmodell dessen, was er „Existenz“ nennt, eine äußerste Gestalt des absoluten Selbstbewußtseins. Seine „Subjektivität“ steht an Mächtigkeit dem Hegelschen Weltgeist kaum nach. Darüber kann alle theologische und existenzdialektische Polemik gegen Hegel nicht hinwegtäuschen. „Durch den Umgang des Individuums mit sich selbst wird das Individuum mit sich selbst geschwängert und gebiert sich selbst ... Allein in sich selbst kann ein Mensch über sich selbst Aufklärung erhalten. Darum hat das ethische Leben diese Zwiegestalt, daß der einzelne Mensch sich selbst außerhalb seiner selbst in sich selbst hat ... Was er verwirklichen will, ist denn freilich er selbst, aber es ist sein ideales Selbst, welches er doch an keinem andern Orte findet als in sich selbst. Hält man nicht daran fest, daß der einzelne Mensch das ideale Selbst in sich selber hat, so wird sein Dichten und Trachten abstrakt“[14]. Bewußtsein ist das Entscheidende in Beziehung auf das Selbst. Je mehr Bewußtsein, desto mehr Selbst. Diese Grund-Stellung ändert sich auch nicht im „religiösen Stadium“. Ja, sie hat zur Folge, daß der so grundgelegte Mensch sich erst selbst vernichten muß, *um* glauben zu *können.* Die Kraft, die einem Menschen gegeben ist, braucht er gegen sich selbst.

Die Metaphysik der unendlichen Negativität schwingt die Zuchtrute der Verzweif-

---

[13] Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß. Eingeleitet und herausgegeben von Iring Fetscher, Tübingen 1956, S. 38. – Auf die Bedeutung von Wartenburgs für Heidegger wird noch eingegangen.

[14] Entweder-Oder, übers. von E. Hirsch, II. Teil, Düsseldorf 1957, S. 276f; vgl. S. 283: „ ... wenn nicht zuletzt der einzelne Mensch selbst das Absolute ist, so ist die Erfahrung der einzige ihm gewiesene Weg ... Ist mir die Endlichkeit angewiesen, so ist es Willkür, an einem einzigen Punkte stehen zu bleiben. Wenn die Persönlichkeit das Absolute ist, so ist sie selbst der archimedische Punkt, von dem aus man die Welt heben kann. Daß dies Bewußtsein einen Menschen nicht verleiten kann, die Wirklichkeit von sich zu werfen, ist leicht einzusehen, denn will er auf diese Art das Absolute sein, so ist er schlechthin nichts, eine Abstraktion. Allein als der Einzelne ist er das Absolute, und dies Bewußtsein wird ihn bewahren vor allem revolutionären Radikalismus.“

lung über sich, um kraft des Absurden den mörderischen Zirkel der Selbstvermittlung durch die Selbstvernichtigung zu durchbrechen. Es ist ein gigantischer Kampf im Schmerz der Zerrissenheit zwischen der Einsicht in das Angewiesensein auf Gott und der Einsicht in die Notwendigkeit der Vernichtung des Selbst[15].

Der Mensch muß sich „zusammenhalten“[16]. Er ist kein antreffbares und vorkommendes Ding mit besonderen Eigenschaften, – er ist auch kein unsichtbares Wesen, das auf alle äußere Erscheinung und Konkretion im Namen der Idee verzichten könnte. Er ist zusammengesetzt aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus Zeitlichkeit und Ewigkeit, aus Freiheit und Notwendigkeit. Solche Synthesis ist aber nicht immer gegeben, sondern die gegensätzliche Struktur der spannungsreichen Wirklichkeitskomponenten kann nur im Ernst der Entscheidung des Einzelnen zusammengehalten werden. Die menschliche Wirklichkeit ist eine Einheit aus Gegensätzen. Sie ist ein „inter-esse“ zwischen der reinen Ideenhaftigkeit des „Denkens“ und der endlich-zeitlichen Konkretion des „Seins“. Der Mensch kann sein „Wesen“, eben *Zwischenwesen* zu sein, nicht abschütteln oder aufgeben: er muß den Widerspruch in sich anerkennen als ständig Werdender, als unauflösliche Synthesis. „Ein solcher Zwischenzustand ist ungefähr das Existieren, etwas, das sich für ein Zwischenwesen, wie der Mensch es ist, schickt“[17]. Das Existieren ist das einzige inter-esse des Existierenden: es ist seine Wirklichkeit. Aber Kierkegaard verbleibt im „Zwischen“: „Das Selbst ist die bewußte Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, die sich zu sich selbst verhält, deren Aufgabe es ist, sich selbst zu werden, was sich nur durch das Verhältnis zu Gott verwirklichen läßt. Aber sich selbst werden heißt konkret werden. Konkret werden heißt aber, weder endlich noch unendlich werden, denn was konkret werden soll, ist ja eine Synthese. Die Entwicklung muß also darin bestehen, unendlich von sich selbst loszukommen im Unendlichmachen, und darin unendlich zu sein, zu sich selbst zurückzukehren im Endlichmachen“[18]. Der Mensch

---

15 Vgl. das umfassendste persönliche Zeugnis, welches Kierkegaard in seinen späteren Jahren über sein Gottesverhältnis gegeben hat: „ ... O Gott sprich nicht zu mir, deine Stimme hören wäre ja ebenso vernichtigend wie dein Blick ... Freilich wahr, es ist Schmerz darinnen, dich nicht entbehren zu können und zu sehen, daß im gleichen Augenblick, da dein Blick sich auf mich richtet, daß dann alles Streben meines Lebens, die redlichste halbe Stunde, die ich gelebt, ein Nichts ist, eine Erbärmlichkeit, Abscheulichkeit – freilich wahr, es ist Schmerz darinnen. Aber da ich es doch nicht vermag, dich zu entbehren, zu entbehren, daß ich da bin für dich, zu entbehren deine Liebe und Gnade, die mein Leben ist, wenn sie gleich alles vernichtigt, was mein ist, so daß nur das Deinige übrig bleibt, welches mein Leben ist, da das Gegenteil für mich der unbedingt unerträglichste Schmerz wäre oder der Tod wäre: so ist denn meine Wahl getan, selbst wenn sie nicht Notwendigkeit wäre; ich wähle den Schmerz, die Vernichtigung, o mein Gott, das will heißen, ich wähle es für dich da zu sein, unendliche Liebe; und zuletzt lerne ich wohl (oder lerne doch, daß ich lernen sollte) eifriger zu streben, o, um doch gleichsam etwas zu haben, was vernichtet werden kann, auf daß die Seligkeit der Vernichtigung desto größer wäre, wenn ich empfinde, vor dir sei es ein Nichts, eine Erbärmlichkeit, Abscheulichkeit. Selige Begeisterung, furchtbar falls ...“ (Zur Selbstprüfung, übers. von E. Hirsch, Düsseldorf 1953, S. 260f. = Anm. 216 zu S. 194f.). Vgl. S. 227: „Die Nachfolge muß angebracht werden, um Druck zu üben für die Demütigung. Ein jeder soll gemessen werden am Vorbild, am Ideal ... nach dem Ideal soll es bestimmt werden, wo ich bin.“

16 Vgl. zu diesem Begriff die wiederholten Bestimmungen in der „Krankheit zum Tode“.

17 Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift, hg. H. Diem und W. Rest, Köln – Olten 1959, S. 493f.

18 Krankheit zum Tode, hg. H. Diem und W. Rest, Köln – Olten 1956, S. 50f.

scheint im Niemandsland sein Wesen zu haben. Es bleibt bei den „Zwischen-bestimmungen“: „Das ist nämlich kein Sein wie das einer Kartoffel, aber auch nicht wie das der Idee“[19], *„Der Mensch denkt und existiert, und Existenz scheidet Denken und Sein, hält sie in Sukzession auseinander“*[20].

„Im Menschsein gibt es zwei Pole: Tier-Bestimmung – Geist-Bestimmung“[21]. Der Mensch ist ein einziges „ängstliches Harren der Kreatur“[22], weil ihm sein „Wesen“ und damit seine „Identität“ nie gegeben ist. Er bleibt als Zwischenwesen in einem beständigen „Schweben“, „Tanzen“ und „Springen“; diese oft wiederkehrenden Bilder weisen auch darauf hin, daß der Zwischenzustand als das wesentliche Verhalten des Selbst zu sich selbst sich selber trägt. Der Weg zum Glauben ist deshalb ein Leidensweg, weil es gilt, die Zwischen-bestimmung „Mensch“ zum „Geist“ emporzuläutern und von aller Äußerlichkeit zu befreien im „Absonderungsakt“ alles Irdischen[23]. „Geist zusammengesetzt mit einem Dasein als Tier-Geschöpf gibt Leiden; je mehr Geist, desto mehr Leiden ... Und Christus kam in die Welt, um die Bestimmung ‚Geist‘ anzubringen“[24].

Der Vorrang des Unendlichen in dem ungeheueren Widerspruch „Mensch“ verwundet mit seinem Ideal den Menschen immer wieder von rückwärts: der Glaube wird „herausgemartert“[25]. Demütigung und Glaube können nur sein, wenn das im Ansatz bereits alle Verfügungsgewalt übernehmende, absolute Selbstbewußtsein sich selbst zunichte macht: nur wenn es selbst zum „Märtyrer“ wird, kann es Zeuge des Unbedingten werden. Aber dabei hat es sein „Wesen“ verloren. Das Unbedingte ist für die kierkegaardsche Existenz das mörderische An-und-für-sich-Seiende. Es überspannt die erwähnte Synthesis. Alle Hinweise auf den Ernst des Sündenbewußtseins, auf die qualitative Unterschiedenheit von Ewigem und Weltlichem und auf die Unbedingtheit, mit der die Verwirklichung des Glaubens gefordert ist, kann nicht verdecken, daß hier ein absolutes Subjekt im Spiel ist[26]. So kehrt die Frage nach dem „Ort“ und dem Wesen des Men-

---

19 Unwissenschaftliche Nachschrift, a.a.O., S. 495.

20 Ebd., S. 496 (Hervorhebung von mir).

21 Søren Kierkegaard, Christentum und Christlichkeit, Aus den Tagebüchern ausgewählt und übersetzt von E. Schlechta, München 1957, S. 298 (Nr. 822).

22 Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 337.

23 Vgl. Krankheit zum Tode, S. 83f.

24 Aus den Pap. XI 2 A 246, zitiert bei S. Hansen, Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Søren Kierkegaards, in: Kerygma und Dogma 2 (1956), S. 1-28, S. 10 (Auszug aus einer ungedruckten Dissertation der Theol. Fakultät der Universität Kiel 1954); vgl. ferner: „Jeder Mensch ist Synthese, ist Tier-Geist. Bestialisch von den Menschen behandelt zu werden, ist als Leiden nötig, um das Tier richtig aus dem herauszuschlagen, der Geist werden soll“, Aus den Tagebüchern 1854, in: Christentum und Christlichkeit, a.a.O., S. 379 (Nr. 778), vgl. S. 396 (Nr. 818).

25 So heißt es in der Übersetzung von E. Hirsch, Unwissenschaftliche Nachschrift, a.a.O., S. 199; Diem-Rest übersetzen „hervorzuzwingen“ (a.a.O., S. 681).

26 Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß die vorstehenden Erläuterungen nicht den „ganzen“ Kierkegaard geben wollten. Die tiefe Verhaftung Kierkegaards an den idealistischen Grundmotiven und die Vereinfachungen, die er sich Hegel gegenüber leistet (vgl. z. B. im Begriff der Vermittlung), müssen aus philosophischen Gründen ans Licht gezogen werden, – auch wenn der Theologe eine solche „Reduktion“ auf die unausdrücklichen ontologischen Grundbegriffe ablehnt, übergeht oder sie für eine unwesentliche Spielerei hält. Ob der Theologe sich solche Tabus überhaupt leisten kann in solchen grundlegenden Sachverhalten, ist hier nicht zu entscheiden; die Antwort wird sehr von grundsätzlichen theologischen Entscheidungen über Sinn und Wesen der Theologie, Verhältnis

schen auch bei Kierkegaard wieder zurück. Bei ihm zeigt das Wesen sich als „Existenz“, aber diese ist auf der verzweifelten Suche nach dem Menschen: „Ein ganzer Mensch zu sein ist doch das Höchste“[27].

f) Transzendentale Konstitution und Seinsweise des Subjekts als Problem

Husserl ist durch einen Abgrund vom „religiösen Schriftsteller“ Kierkegaard getrennt. Doch das „Schicksal“ trifft sie in einer analogen Weise: Beide finden nicht das „Wesen“ des Menschen für ihre reichen Entdeckungen. Heidegger verzichtet nicht auf die Einsichten beider. Sein Ansatz ist selbstverständlich keine höhere Synthese. Vielmehr dekken ihm die Aporien in ihren Systemen die verborgenen Gründe für die schon lange wirkende Krisis auf. Die wertvollen Erkenntnisse der Transzendentalphilosophie nimmt er in den Ansatz auf; durch die tiefen Differenzen in der Fassung des „Grundes“ (Bewußtsein – Sein) bekommt das „Transzendentale“ einen neuen Sinn in „Sein und Zeit“. Auf den äußersten Bereich möglicher Vergleichbarkeit zurückgedreht, heißt das: einmal wird die Wesenserkenntnis von Seiendem welthafter Art in ihrer inneren Möglichkeit nicht aufgeklärt werden können durch den begründenden Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Seinsart; damit ist der „Ort“ des transzendental-ermöglichenden Grundes zunächst einmal im *Wesen* des Menschen festgemacht (d.h. nicht im empirischen Menschen!). Zum anderen gilt es, die spezifische Seinsart des Menschen als des Konstituierenden so zu fassen, daß es zwar ein *Seiendes* ist, dennoch aber seine Eigenart gewahrt bleibt gegenüber dem welthaft Seienden, dem „Positiven“ (in Husserls Sprache). So erwächst aus der Fülle der konstituierenden Leistungen, die in der transzendentalen Subjektivität „gründen“, aus der weiten, die Welt einbeziehenden Struktur des Subjekt-Begriffes und aus den Untersuchungen über die „Zwischenstellung“ des existierenden Menschen bei Kierkegaard die konsequente Frage nach der Seinsart dieses konstituierenden Seienden, das kein „Positives“ sein kann. Was ist das „Sein“ des Bewußtseins, die Seinsweise der Intentionalität? Was ist die „ontologische“ Grundstruktur der „Subjektivität“ des Subjekts? Muß nicht die Frage nach der „Konstitution“ des Subjekts selbst wiederholt werden, nachdem es in den spekulativen Systemen seine „Individualität“ in einem fragwürdig gewordenen „Absoluten“ verloren hatte? Was ermöglicht denn dem „Bewußtsein“, weltliches Seiendes und „Realität“ überhaupt *in sich* und *von sich her* in ihren Möglichkeitsbedingungen verstehbar zu machen? Wie kann das wie immer interpretierte „Bewußtsein“ das „Transzendentale“ sein für die Seienden? Was heißt das

---

von „Natur“ und „Gnade“ usw. bestimmt sein. Um so mehr ist der Philosoph verpflichtet, dem fast unentwirrbaren Ineinander von Christlichkeit, Auseinandersetzung *und* Aneignung der idealistischen Kategorien nachzugehen, – so weit er sich mit Kierkegaard beschäftigt. Der Nachidealismus bietet in seiner Struktur ohnehin genug Probleme: der konkrete Ansatz (ethisch-politische Existenz des Gemeinwesens, die sinnliche Existenz des leibhaftigen Menschen, die soziale Existenz usw.), der scheinbar die totale Destruktion des spekulativen Idealismus leistet, vollzieht sich zwar auf einer anderen Ebene, enthält aber die wesentliche Bewegungsart und die Grundstruktur der Vermittlung in sich. Was Marx „Arbeit“ nennt, versteht sich nicht von selbst. Da bei Kierkegaard noch das Verhältnis zur reformatorischen Theologie ausdrücklich hinzukommt, erschwert sich eine Deutung sehr. Zur „Subjektivität“ bei Kierkegaard: W. Struve, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität (Kierkegaard und Nietzsche), in: Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Bd. 1 (1948); K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Zürich und Stuttgart 1941, (^{4}1958), vor allem aber W. Anz, Kierkegaard und der deutsche Idealismus, Tübingen 1956.

27 Entweder-Oder, übers. von E. Hirsch, I. Teil, Düsseldorf 1956, S. 30.

„-sein“ in „Bewußt*sein*“ und „Selbstbewußt*sein*“? „Welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich ‚Welt‘ konstituiert?“[28]

Heidegger betrachtet die Frage nach dem Sein des Bewußtseins als eine notwendige Folge des idealistischen Ansatzes. „In der Konsequenz der idealistischen These liegt die ontologische Analyse des Bewußtseins selbst als unumgängliche Voraufgabe vorgezeichnet“[29]. Die Schwierigkeiten, die sich ergeben bei der Aufweisung der *transzendentalen Konstitution* Husserls, und die Aporien in der *Seinsart des Subjekts* lassen sich nicht fein säuberlich trennen[30]. Wenn Heidegger fragt: „Welches ist die Seinsart dieses absoluten ego – in welchem Sinne ist es *dasselbe* wie das je faktische *Ich;* in welchem Sinne *nicht* dasselbe?“[31], dann entspringt die Unsicherheit der Frage aus der Not, die sich aus dem Ineinander von „Subjekt“ und „Konstitution“ ergibt. Die Fraglichkeit der Unterscheidung von transzendentalem ego und faktischem Ich ergibt sich aus der inneren Schwierigkeit der Unterscheidung selbst; es geht um den „Ort“, der von sich aus so *ist,* daß er die Möglichkeiten der transzendentalen Leistungen *sein* kann. Husserl verlagert diesen „Ort“ vom faktischen Ich auf die transzendentale Subjektivität, von da in einer internen Reduktion auf das absolute ego. Die Verlagerung selbst ist aber notwendig, weil der selbstverständlich an den Anfang gesetzte „Ichpunkt“ in der cartesianischen Fassung des „Subjekts“ für die Übernahme der konstitutiven Aktivität ungeeignet bleibt. Nur die „Verdoppelung“ in das höhere Ich wird der Spaltung in „Bewußtsein“ und „Realität“ *voll* gerecht. Das zeigten die Darlegungen über die Grundaporien der transzendentalen Phänomenologie.

g) Der zerstörte Weltglaube und das weltlose Subjekt

Husserl und Heidegger trennen sich grundlegend in der Entscheidung der Frage, in welchem und wie beschaffenen Grund die Bestimmungen ins Ziel kommen, die die Verständlichkeit und Offenbarkeit des welthaft (im Sinne Husserls) Seienden aufhellen. Heidegger verneint, daß die Bestimmung des Menschen als „Ich-Subjekt gegenüber einer Welt von Objekten“, die primär wesentliche ist. Auch das empirische Ich ist für ihn keine „Positivität“. Weil für Husserl aber jedes Seiende an sich ein „positum“ ist, führt er die Reduktion zum reinen Ego durch. Wir sahen, daß das „In-der-Welt-sein“ bei Husserl in eine merkwürdige Doppeltheit auseinanderfällt: objekthaftes Körpersein unter Körpern als Vorkommnis und die reflexiv diese objektiv bestimmte Stellung gleichsam von außen erfassende Rückführung auf das sinngebende Zentrum aller intentionalen

---

28 Heidegger im Brief an Husserl, in W. Biemel, a.a.O., S. 274.

29 SZ 207.

30 Ich kann mich nicht W. Szilasi anschließen, wenn er schreibt: „Heidegger hat in ‚Sein und Zeit‘ in bestimmter Hinsicht an der Phänomenologie kritisch vermerkt, daß die Seinsweise der Intentionalität bei Husserl nie geklärt werde; so bliebe auch das Sein des Bewußtseins, überhaupt das Sein des ‚Daseins‘ verdeckt. Keine der Bestimmungen, die Husserl dem Sein des Menschen gibt, wäre entsprechend ... Diese Kritik ist gerechtfertigt, aber unangemessen. Zu der Aufgabe, die Husserl sich stellte, gehört nichts anderes als die Beschreibung des Bewußtseins in der Totalität seiner wissensbeschaffenden Tätigkeit und die Aufdeckung der transzendentalen Leistungsbereiche der beschriebenen Tätigkeiten. Nicht die Seinsweise des Bewußtseins ist das Thema, sondern die Sicherung der Leistung seiner Aktivität“ (a.a.O., S. 58, vgl. auch S. 59).

31 M III, 3 bei Biemel, a.a.O., S. 268.

Leistungen; das ist kein „*In*-der-Welt-*sein*“ mehr, sondern setzt ein bereits in sich vollkommenes Subjekt voraus, das in der Sphäre der „Immanenz“ bei sich selbst den Welt-Sinn konstituiert als „*Phänomen,* das sagt als cogitatum der jeweiligen cogitatio, als Erscheinendes der jeweiligen Erscheinungen, als bloßes Korrelat“[32]. Husserl weiß um die Frage, was denn mit der „natürlichen Welt“ geschehe nach der vollständigen Reduktion. Gibt es wieder ein „Zurück“? „Der Satz: ‚Die Welt existiert‘, und das Universum besonderer Erfahrungssätze, die hier je aufzustellen wären, ist also gerichtet ... In welcher Art Welterfahrungen, und nachher Weltwissenschaften, je eine philosophische Wieder-in-Geltung-Setzung bzw. eine Wiederaufrichtung gewinnen können, weiß ich jetzt nicht, obschon ich weiß, daß dergleichen für immer ausgeschlossen oder daß eine Rechtfertigung empirisch fundierter Erkenntnisse für immer unmöglich bliebe, wenn gefordert würde, daß sie nach ihrem schlichten Sinn, mit dem sie empirische Gewißheiten sind, der Erkenntnisnorm der Apodiktizität genügen sollten. Dergleichen wäre eine evident widersinnige Forderung“[33].

Heidegger fragt deshalb mit Recht: „gehört nicht eine Welt überhaupt zum Wesen des reinen Ego?“[34] Husserls einziges Bemühen aber geht auf die Unterscheidung zwischen Welt-Ich und reinem Ich. Er schreibt im Entwurf des Encyclopaedia-Britannica-Artikels: „dieser Wille (der transzendentalen Reduktion) gebietet, keine transzendentale Apperzeption, keine wie immer beschaffene transzendente Geltung zu bestätigen, sie ‚einzuklammern‘ und nur zu nehmen, als was sie in sich selbst ist, als rein subjektives Apperzipieren, Meinen als geltend Setzen usw. Tue ich so für mich selbst, so bin ich also nicht menschliches Ich“. Heidegger hat in diesem letzten Satz „bin ich“ und „nicht“ doppelt unterstrichen und angeschlossen: „oder vielleicht *gerade* solches in seiner eigensten, ‚wundersamen‘ Existenzmöglichkeit.“ Am Rande notiert er: „Warum nicht? Ist dieses Tun nicht eine Möglichkeit des Menschen, aber eben weil dieser nie vorhanden ist, ein *Verhalten,* d.h. eine Seinsart, die eben von Hause aus sich selbst verschafft – also nie zur Positivität des Vorhandenen gehört“[35].

h) „Existenz“ als Wesen des Subjekts

Da von Husserl jedes „ist“ im Sinne des raum-zeitlichen „Seins“ verstanden wird und alles Welthafte „ausgeschaltet“ werden soll, bleibt ihm das reine Ego in einer völlig rätselhaften Seinsweise. Da es selbst „gesetzt“ wird[36], fällt es selbst in die Kategorie des „Mundanen“, des „Positiven“. Gleichwohl ist das Ego auch nach Husserl *nicht Nichts,* – wie Heidegger im Brief betont. Mit den eben zitierten Sätzen hat Heidegger schon den Weg gewiesen: die recht verstandene Seinsart des Menschen ist total verschieden von

---

32 Cartesianische Meditationen S. 16.

33 Husserliana VIII, S. 68. Husserl sieht bezeichnenderweise von Anfang an die „Existenz der Welt“ und die „von mir erfaßte Existenz der Welt“ bzw. den *von mir ausgesprochenen Satz:* „Die Welt existiert“ als gleichwertig an. Vgl. auch Cartesianische Meditationen, S. 61. Obige Überlegung zwingt Husserl zu der Frage, ob er die Apodiktizität der Rechtfertigung im strengen Maße halten kann. Vgl. auch Husserliana VIII, S. 392: „Der empirische Weltglaube ist zerstört. Er kann freilich wieder zu Kraft kommen. Aber das ist eine leere Möglichkeit, für die nichts sprechen kann.“

34 Biemel a.a.O., S. 277.

35 C III, 3, S. 25; W. Biemel, a.a.O., S. 278f.

36 Vgl. die Darlegungen im letzten Kapitel.

der alles anderen Seienden, – ohne daß dieser Unterschied cartesianisch gedacht werden müßte. Gerade in der Seinsart, die der Mensch *ist,* liegt die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution. „Die transzendentale Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst. Dieses, der konkrete Mensch ist als solcher – als Seiendes nie eine weltlich reale Tatsache, weil der Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert. *Und das ‚Wundersame' liegt darin, daß die Existenzverfassung des Daseins die transzendentale Konstitution alles Positiven ermöglicht ...* Das Konstituierende ist nicht Nichts, also etwas und seiend – obzwar nicht im Sinne des Positiven"[37].

Heidegger gebraucht für seine Sicht des Menschen terminologisch das Wort „Dasein". Der Mensch ist nicht Seiendes unter anderen vorkommenden Seienden, auch nicht ein Seiendes mit besonderen „Eigenschaften", gleich gar nicht ein absolutes ego über der Welt. Der Mensch erschließt überhaupt erst „Welt": er *ist* die Eröffnung des Weltganzen, der aufgebrochene „Raum"; Welt und Seiendes stehen nicht neben einem schon fertigen und für sich wissenden Subjekt, sondern beide – Welt und Mensch – sind in ein unauflösbares konstitutives Zueinander einbegriffen; das Dasein „hat" auch keine „Beziehung" zur Welt oder zu Seiendem; auch eine sogenannte „transzendentale Beziehung" (in der neueren scholastischen Terminologie), die die wesensnotwendige Bezogenheit aufeinander sagen soll, ist verfehlt, weil sie trotz der Betonung eines konstitutiven Verhältnisses heimlich den Ansatz eines weltlosen Subjektes mitmacht und sich dazu eine unveräußerliche Relation hinzudenkt. Weder das, was hier „Welt" heißt, noch was sich „Dasein" nennt, sind getrennt voneinander: sie bilden ein einheitliches Phänomen, das Heidegger „In-der-Welt-sein" nennt. Das Dasein ist von sich selber her das „Da", d.h. das *In*-der-Welt-*inne*stehende Aus-ein-ander selbst, das die zusammengehörigen offenen Bezüge dieses Auseinander erst sichtbar macht, d.h. zum Erscheinen bringt.

Wenn wir früher von der Erweiterung des „Subjekt"-Begriffes bei Kant, Hegel, Husserl usw. sprachen, so ist hier mit dem darin verborgenen Problem Ernst gemacht. Bei der „Erweiterung" Kants handelte es sich eigentlich mehr um die Entdeckung, daß das Ganze der Subjektstruktur reicher ist, als es der Ansatzpunkt erlaubte. Im Vergleich zu den weitausgreifenden Bestimmungen, die sich in den vollziehenden Tätigkeiten *„des"* Subjekts zeigten, blieb der Subjektsbegriff selbst zu eng. Die eigentliche „Erweiterung" selbst in diesem Sinne machte erst Heidegger ausdrücklich. So scheint der Begriff des neuzeitlichen Subjekts gegenüber dem, was sich bei Heidegger als die Subjektivität des Subjekts zeigt, als „Rumpfsubjekt"[38]. Die bisher unterbestimmte Struktur erweist sich umfassender, breiter und tiefer, als die bisherigen Namen „Person", „Vernunft" „Leben", „Geist", „Bewußtsein" bedeuteten. Sie werden gesprengt. Aber deswegen wird nicht die Geisthaftigkeit und Personalität des Menschen preisgegeben[39]. Heidegger ist

---

37 Heidegger im Brief, a.a.O., S. 274 (Unterstreichung von mir). Zum Begriff der „transzendentalen Konstitution" in Heideggers Brief schreibt W. Biemel: „In ‚Sein und Zeit' sowie den anderen Schriften fehlt dieser Terminus, weil Heidegger die Konstitutionsproblematik als ein idealistisches Residuum ansieht, das überwunden werden muß" (S. 276). Freilich liest man in „Sein und Zeit" öfters „*existenziale* Konstitution". Das Verhältnis des „Existenzialen" und des „Transzendentalen" wird noch zu klären sein".

38 WG 19.

39 „Was ich Dasein nenne, ist wesentlich mitbestimmt nicht durch das, was man als Geist, was man als

überzeugt, daß der rechte Einsatz und die Ausgangsbasis nicht zu erreichen sind durch einzelne Korrekturen und Anfügungen an die bestehenden Grundbegriffe. „Dieser *Boden* ist auch nicht zu gewinnen durch nachträgliche phänomenologische Verbesserungen des Subjekts- und Bewußtseinsbegriffes. Dadurch ist nicht gewährleistet, daß die unangemessene Fragestellung nicht doch bestehen bleibt“[40]. Dieser Satz ist m.E. in klarer Abgrenzung gegen Husserl gesagt; es wird sich ohnehin zeigen, daß die indirekte und implizite Kritik an Husserl weit umfangreicher ist, als bei einer ersten Durchsicht von „Sein und Zeit“ auffallen mag.

Heidegger gebraucht für die wesenhafte Struktur des „Daseins“ den Titel „Existenz“. Um von vornherein die Versuchungen abzuwehren, das „Dasein“ aus der Realität und Substanzialität zu begreifen, wird der Leitsatz aufgestellt: „Die Substanz des Menschen ist die Existenz“, „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“[41]. Solche thesenhafte Sätze können nur wegweisende und mahnende Hinweise sein, die den Leser bei der „Sache“ halten sollten. Beim wahren Verstehen werden sie von allein zurückgelassen, weil sie in ihrer fixen Form die Bewegung des Denkens hemmen. Immerhin sind sie für den Anfang eine wertvolle Hilfe, um auf die Notwendigkeit aufmerksam zu machen, die Bedeutung von „Ich“, „Selbst“, „Verfallen“ usw. von der Existenzverfassung *her* zu denken und nicht von einer anderswoher vorweggenommenen Interpretation des Menschen.

Die „Leerheit“ der Bestimmung „Existenz“ ist noch in einer anderen Hinsicht ein Gewinn. Sie hilft uns nämlich, die heute von Hand zu Hand gereichten Modeworte „Existenzphilosophie“, „Existenzialontologie“, „existenzielles Denken“ einzuklammern. Sie treffen in der durchschnittlichen Bedeutung überhaupt nicht das, was Heidegger unter „Existenz“ versteht. Nimmt man den Begriff „Existenz“ für die Tatsache, daß der Mensch nie „fertig“ ist, sondern sich um sich mühen muß in einem Ringen, dann ist auch Platon und Sokrates, Augustin oder Thomas von Aquin ein Denker der „Existenz“. Auch der philosophisch vielleicht anspruchsvollere Versuch, „Existenz“ als freie Selbstbestimmung zu deuten im Gegensatz zu einer „substantiellen“ Auffassung vom Menschen, bringt nicht weiter; dann ist Kant und der gesamte deutsche Idealismus „Existenzphilosophie“. Wer meint, daß mit solchen Zurückweisungen offene Türen eingerannt werden, der denke nur an den theologischen Gebrauch der Existenzphilosophie. Die dabei gegebenen Bestimmungen sind zum größten Teil nicht sehr klärend: „Unter ‚Existenz‘ wird menschliches Dasein verstanden, so wie Existenz als Möglichkeit und Bewegung gefaßt wird. Der so formulierte Begriff der Existenz richtet sich polemisch gegen jede substantielle Auffassung des ‚Selbst‘. Ein ‚Selbst zu werden‘ ist die fortwährende Aufgabe des Menschen“[42]. Es gehört heute zu den ungemein belastenden Schwierigkeiten einer Interpretation des frühen Heidegger, daß

Leben bezeichnet, sondern ist die ursprüngliche Einheit und die immanente Struktur der Bezogenheit eines Menschen“: II. Davoser Hochschulkurse 1929. Arbeitsgemeinschaft *Cassirer-Heidegger*. Für die Kursteilnehmer hektographiert, 8 Blätter. Neu zugänglich gemacht in: G. Schneeberger, Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie. Mit vier Beilagen und einer Bildtafel. Bern 1960 (pro manuscripto, S. 17-27, hier S. 23 (künftig zitiert: „Schneeberger“).

40 SZ 207.

41 Vgl. SZ 212 bzw. 42, 117, 314.

42 K. E. Løgstrup, Existenztheologie, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Bd. II

rigkeiten einer Interpretation des frühen Heidegger, daß die meisten Grundbegriffe aus „Sein und Zeit“ in verfremdende Bereiche eingegangen sind, wo es nicht gelang, die Fragestellung Heideggers zu bewahren. Das Schlimmste ist aber darin zu sehen, daß die Unterschiedlichkeit der Fragestellung überhaupt nicht erwähnt wird. Wo man z. B. Heidegger nicht kennt, dafür aber Bultmann, ist meist ein bestimmtes Heidegger-Bild schon fertig. „Situation“, „Entscheidung“, „Geschichtlichkeit“, „Augenblick“ usw. sind fast vollständig vernutzte und verbrauchte Namen; man sagt nicht zu wenig, wenn man behauptet, daß die in die Psychologie, Literaturwissenschaft, Theologie und anderswo eingeführten Begriffe aus „Sein und Zeit“ durchweg verbogen sind. Für die meisten Unternehmen, die sich auf Heideggers Durchbruchswerk berufen, gilt der Satz: „Jede Idee von ‚Subjekt‘ macht noch – *falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist* – den Ansatz des subjectum (hypokeimenon) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚Verdinglichung des Bewußtseins‘ zur Wehr setzen mag“[43].

Wir versuchen, den entscheidenden Einsatz Heideggers sichtbar werden zu lassen, indem wir die Frage nach der Seinsart des Menschen in eins sehen mit der Weiterbildung der transzendentalen Fragestellung. Das besagt noch nicht, daß sich das Anliegen Heideggers darin erschöpft. Es soll lediglich versucht werden, Heideggers „Ort“ innerhalb der Geschichte des Denkens noch mit den Möglichkeiten verständlich zu machen, die innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik liegen und von sich her auf die Fragestellung Heideggers hinführen. Ausdrücklich wird an die methodologischen Ausführungen der Einleitung erinnert.

i) Radikalisierung und Zuspitzung der Transzendentalität

Die Existenzverfassung des Daseins birgt in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution. Darin zeigt sich die Stellung Heideggers innerhalb der transzendentalen Problematik. Wenn Heidegger in dem Terminus „Dasein“ die vorgängig überallhin sich einrichtende und ein-räumende Offenheit denkt, die ihr *In*-Sein in den jeweiligen Bezügen und Bahnen nicht verlassen kann (wohl modifizieren), ohne ihr Wesen zu verfehlen, – dann liegen alle konstitutiven Möglichkeiten in Bestimmungen, die zum Dasein selbst gehören. Das ergibt eine entscheidende Komplikation in der Interpretation des Daseins: es ist nicht mehr möglich, das Dasein zunächst als „Selbst“ im Sinne eines Subjekts anzusetzen und einen Weltbezug anzufügen. Die „Welt“ ist selbst ein Konstitutivum des Daseins[44]. So bietet die rechte und ursprüngliche Erfassung dieses Phänomens große Schwierigkeiten. Noch größer aber wird die Verlegenheit, wenn wir nach der inneren Möglichkeit des In-der-Welt-seins fragen. Die Wurzeln seiner Seinsverfassung liegen nicht außerhalb seiner selbst in dem Sinne, daß es ein Fremdes und Aufgezwungenes wäre; es fiele sonst zurück in ein „Positives“. Jede Bestimmung und jede Weise des Daseins ist eine Möglichkeit seiner selbst. Der Inbegriff all dieser Weisen

---

(1958), Sp. 823-828, hier 824. Vgl. auch F. Buri, Theologie der Existenz, Bern und Stuttgart 1954, S. 9: Existenz und Selbstsein erscheinen in der Bestimmung eines „nichtobjektivierbaren Innewerdens meiner selbst, durch das ich erst werde, was ich bin“.

43 SZ 46 (Unterstreichung von mir).

44 SZ 52.

und Verhaltensmöglichkeiten, in denen das Dasein ist, ist das „Wesen“ des Daseins: die Existenz. Freilich ist der Inbegriff nicht die zusammengerechnete Summe der empirisch aufgezählten Verhaltensweisen des In-der-Welt-seins, sondern die *notwendigerweise* allen Möglichkeiten zugrundeliegende Ur-Möglichkeit, die für alle Weisen „Voraussetzung“ ist. Der „transzendentale“ Charakter dieses Apriori wird sichtbar, wenn wir bedenken, daß die Existenz als das „Wesen“, woraus sich das Dasein versteht, die Möglichkeit des Daseins selbst ist: jede Entscheidung über ihre Möglichkeiten wird von ihm selbst verantwortet. So liegt auch jede „Voraussetzung“, die das Dasein erst ermöglicht, im Sein des Daseins selbst. Damit ist aber nicht gesagt, daß die „Existenz“ als das „Wesen“ des Daseins sich im Dasein erschöpft hinsichtlich ihrer konstitutiven Mächtigkeit. Sie ist nicht einfach in eins zu setzen mit dem Dasein. „Sein und Zeit“ bietet dem Verstehen nicht zuletzt deshalb so viele Schwierigkeiten, weil ein scheinbar letzter einheitlicher „Grund“ für das Dasein (die „Existenz“) sich erst nachträglich in seiner *vorläufigen* Bedeutung auftut und selbst auf weitere Zusammenhänge verweist, in die er sich durch seine struktural verzweigten Momente einlagert. Die „Existenz“ bleibt in einer gewissermaßen unendlichen „Offenheit“, darin dem Dasein „seine“ Möglichkeiten erscheinen können.

Doch hier halten wir inne. Wir müssen noch bedenken, daß wir bis jetzt die Exposition der Grundidee von „Sein und Zeit“ nur im Rahmen der fundamentalen Aporien diskutieren, die sich von Husserl her zeigten. Ein aufmerksamer Rückblick auf den Brief Heideggers an Husserl, der geleitet ist von einem Vorblick auf die Fragen, die in „Sein und Zeit“ auftauchen, offenbart nämlich, daß Heidegger die thematische Darlegung seiner tragenden Tendenz bewußt auf den Bereich „innerhalb des transzendentalen Problems“ beschränkt hat[45]. Die sehr sorgfältige Formulierung des Briefes, die Verwendung von anderswo nicht gebrauchten Begriffen (wie z.B. transzendentale Konstitution) läßt schon vermuten, daß sich Heidegger sehr an Husserls Ebene der Problematik und Begrifflichkeit angepaßt hat[46]. Sachlich bedeutet das eine große Einschränkung für Heidegger. Die weiteren Erörterungen sollen zeigen, wie sehr Heidegger die transzendentale Frage einem größeren Ziele dienstbar macht. Der Brief Heideggers schließt mit den beiden Sätzen: „Die Frage nach der Seinsart des Konstitutierenden selbst ist nicht zu umgehen. – Universal ist daher das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen“[47].

---

45 Vgl. W. Biemel, a.a.O., S. 273.

46 Das gilt z. B. für den oben zitierten Satz („eine Seinsart, die eben von Hause aus sich selbst verschafft“), der deswegen keineswegs der „existenzialistischen“ (vgl. z.B. Sartre) Deutung des früheren Heidegger als Beleg dienen kann.

47 Der vorliegende *Weg* zu Heidegger ist nicht der einzige, nicht einmal der beste, wenn man auf die einschneidende Ursprünglichkeit Heideggers den ersten Akzent setzen möchte. Die Exkurse I und III bieten bewußt weitere Wege einer Annäherung. Zur näheren Erläuterung vgl. die Einleitung, II. Teil.

DRITTES KAPITEL

Der Rückgang in den Grund der Intentionalität und die Notwendigkeit der Seinsfrage

Die Verschränkung der Fragen nach dem Ort des Transzendentalen, nach der Seinsart des „Subjekts“ und nach der näheren Weise der Begründung der transzendentalen Aktivität führte uns auf das Leitwort „Dasein“ und „Existenz“. Die über sich hinausweisende Akt-Intentionalität stellt die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Bewußtsein, anonym fungierender Intentionalität, transzendentalem Leben und Selbstkonstitution der Subjektivität. Aus den Aporien wird verständlich, wie und warum Heidegger die „transzendentale“ Problematik *als* Seinsfrage behandelt. Warum erfolgt diese Einigung? Zuerst soll eine erste Anzeige der Seinsfrage die Antworten vorbereiten helfen.

a) Die Bedeutung der Intentionalität hinsichtlich des Wandels des „Erkennens“ als Vor-stellen

Wir tun gut daran, das soeben gefallene Stichwort „Sein“ nicht mit einer beliebigen Idee aufzufüllen. Wir wissen nämlich noch nicht, was damit gesagt ist. Es gilt als ausgemacht in der Philosophie, daß der Mensch immer „irgendwie“ das Sein versteht. Tatsache ist, daß wir ein mehr oder weniger festes und fixes Gerüst von Grundvorstellungen besitzen, nach dem wir uns schon von vornherein richten in unseren natürlichen Verhaltensweisen. Auch wenn uns ein unerwartetes Ereignis überrascht, so ist es doch keine Unmöglichkeit für uns gewesen: dunkel konnten wir damit „rechnen“. Wir „ahnen“ immer mehr, als wir gerade jetzt ausdrücklich wissen. Dieses „Ahnen“ ist kein „bloßes Vermuten“ gegenüber einer klar erhärteten Erkenntnis; nicht bloß die noch unsichere und unzureichende Vorstufe zum rechten und vollen Wissen. Wir sehen jetzt einmal im Ahnen nicht das gleichgültige und abschätzende „Vorgefühl“. Wenn wir etwas „ahnen“, dann will das sagen, daß wir nicht ganz unvorbereitet etwas in der Acht behalten, was bei uns ankommen und uns überkommen kann. Wer etwas „ahnt“, der behält die mannigfachen Spielarten dessen, was begegnen kann, in Acht und ist so „auf der Hut“. Wir gebrauchen jetzt das Wort „Ahnen“ für diese achtende und sich hütende Bereitschaft gegenüber dem Wesenhaften; es geht von Hause aus nicht so sehr auf ein bestimmtes Einzelnes, das wir als Bekanntes und Erkanntes „besitzen“ könnten. Wir haben im Ahnen einen inneren Vorblick auf ein „mehr“ als nur Dieses und Jenes. Das „Geahnte“ als der Inbegriff dessen, was wir ahnen, stellt überhaupt eine andere Art von Gegenwart dar als die uns von den Dingen bekannte. Sie bildet ein verborgenes Ineinander von dunkel Gewußtem, halb Vergessenem, düster Befürchtetem, freudig Erhofftem, gespannt Erwartetem und längst Selbstverständlichem. Birgt es aber auch in sich noch ganz Verborgenes, das gleichwohl notwendig ist für den Menschen? Wie weit reicht der Bereich dessen, was wir ahnen können? Sind wir so aufmerksam, daß wir uns dem entgegenhalten, was sich uns darin zuspricht? Das Geahnte überhaupt ist in einem merkwürdig dämmerigen und halb-dunkeln Zwielicht. Es ist die Aufgabe des Philosophen, dieses offenbar zum Menschen gehörige „Ahnen“ deutlicher zu machen. Solche „Klärung“

kann auf vielfache Weise geschehen. Der Ansatz dazu entscheidet über das „Gesicht", das ein Denken hat[1].

In einer besonderen Gestalt sind wir dem Versuch einer Auslegung dieses „Ahnens" schon tiefer begegnet. Sie zeigte sich in der Interpretation der Intentionalität des Bewußtseins bei Husserl. Dieses eigentümliche Gerichtetsein ließ erkennen, wie vielfältig die Möglichkeit der auftretenden Gegenständlichkeiten ist. Der Reichtum der möglichen „Objekte" für ein Subjekt zwang dazu, die „Distanz" von Intendierendem und Intendiertem in der weitesten Weise zu denken, d.h. es wurde gefragt, wie das „dis-stare" selbst, das „Auseinandertreten" von Subjekt und Objekt denn aussieht. Mit dieser Frage verlegte sich die Auslegung in das Aufsuchen des Konstitutionsgrundes der sich uns entgegenbildenden Gegenständlichkeiten.

Es ist ein entscheidendes Moment der intentionalen Analyse, daß sie den üblichen Begriff des Erkennens als Vorstellung sprengt; die Subjekt-Objekt-Relation gilt darin als ein Gerichtetsein, das die Seienden so angeht, wie wenn diese sich von sich selbst aus in derselben Phänomenalität entgegenhalten würden. Sie kommen „an sich" in ihrer vollen Konstitution dem Subjekt entgegen, das sie dann einfach adäquat auffaßt oder aber nur als „Erscheinung" erfaßt. Jedenfalls heftet sich das Erkennen an eine als fix vorausgesetzte Essenz. Entsprechend scheint die vom Subjekt her gestiftete und getragene Beziehung selbst sich aller ihrer Einzelmomente und jeder an der Erkenntnis mitwirkenden Aktivität voll explizit bewußt zu sein. Der Umsturz einer so verstandenen Vor-stellung (im wörtlichen Sinne) erfolgt nun bei Husserl nicht durch eine von außen herangetragene These, die die „Rationalität" der Erkenntnis untergräbt durch den Einsatz von unbewußt und latent wirksamen Strukturen eines selbst nicht wesensmäßig zum Denken gehörigen Unter- oder Überbaus. Die Rationalität wird auch nicht durch eine „irrationale" These abgebaut. Vielmehr führt die *theoretische* Untersuchung selbst zur Einsicht in die unzureichend erblickten Fundamente der Erkenntnis als Vor-stellung. Hier liegen zweifellos die größten und nachhaltigsten Einsichten Husserls. Unter dem vielfachen Einfluß Heideggers und durch die anders gerichteten Tendenzen des philosophischen Interesses in Deutschland wurden Husserls subtile Untersuchungen zur Wahrnehmung und seine Analysen der Perzeption ungebührlich in den Hintergrund gedrängt. Die in Frankreich erstandene Renaissance der Phänomenologie widmete sich besonders diesen Fragen. Man denke nur an die Arbeiten von Aron Gurwitsch und Merleau-Ponty. Das *thematische* Feld der Erkenntnis ist immer umschlossen und umgeben von einem „Rand" und von „Fransen"[2], d.h. durch die ständig mitgegebenen Bestimmungen des Hintergrundes und Horizontimplikationen. Die Analyse der Intentionalität zeigt, daß das Bewußtseinsleben immer an mehr „denkt" als nur an den jeweiligen „Gegenstand", in dem die Intentionalität sich festmacht. Das Denken selbst hält sich in ungewußten Horizonten auf, die die volle Phänomenalität des Gegenwärtigen herauf-führen und darbieten. Nur die intentionale Analyse legt diese mitkonstituierenden Potentialitäten frei, die das Subjekt mittragen in seiner Bewegung auf das Seiende hin. Damit wird aber – wie

---

1 Vgl. dazu die Ausführungen von Eugen Fink, Sein-Wahrheit-Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs, Phaenomenologica I, Den Haag 1958, S. 14ff., bes. S. 17f., vgl. WhD 172f.

2 Der Ausdruck „fringes" stammt von W. James. Vielleicht ist Husserls Begriff des „Horizonts und des Horizontbewußtseins" durch W. James' Begriff der „fringes" angeregt – vgl. dafür Husserliana VI (Krisis), S. 267. James hat den Begriff freilich unzulänglich gedeutet. Der Begriff des „Horizonts" ist allerdings schon durch Kant eingeführt. (Vgl. KRV B 297, 682ff., 787f. und besonders Logik, Einleitung VI, ed. Weischedel Bd. III, S. 465ff).

schon gezeigt – die Intentionalität frei von der Ausrichtung auf nur eine einzige Art von Seienden, auf Dinge. Ein SEIENDES kann SEIN, wenn es eine der immanenten Wesensgesetzlichkeit entsprechend ausgestaltete intentio des transzendentalen Bewußtseins darstellt.

Aber es ist keine Frage, daß Husserl diese „Auflösung" der starren Vor-stellung ganz im Bereich und aus der Einstellung des Vor-stellens selbst denkt. Alles ist konstituierter Gegenstand von konstituierenden Leistungen; nur *für diese* zeigt sich das Phänomen. Es bleibt „Gegenstand", obwohl *sein* Gegenstehen durch einen ganzen „Hof" von ungegenständlichen Potentialitäten ermöglicht wird. Voraussetzung für solche Einengung ist die Ansetzung eines zielenden, richtunggebenden und sich entgegenstellenden Denkens als des einzigen Bereiches, in dem die Helle des Seienden sich zeigen kann. Das wird vor allem dann verschärft, wenn die Epoche und die Reduktion nicht mehr durchgeführt werden, die alles Erkannte zurückführen auf ihren konstitutiven Grund im Bewußtseinsleben. Sobald die Intentionalität zwar ihre Variationsmannigfaltigkeit und ihre Universalität beibehält, dennoch aber wieder auf „wirklich Wirkliches" hin angesetzt wird, bricht eine Fülle schwerwiegender Probleme auf. Wenn das *faktische* Verhalten zum welthaft Seienden nicht eingeklammert wird, tritt die grundsätzliche Doppelung fragender hervor; das Seiende *in* seinem Sein. Grob gesagt heißt das: die Intentionalität richtet sich auf das Seiende im weitesten Sinne, *und zugleich* geben ihre konstitutiven Leistungen das je besonders gemeinte „Wie" und „Was" dieses Seienden, so wie dieses Vermeinte durch die in den Bewußtseinsaktualitäten implizierten Potentialitäten ausgelegt wird. Dabei läßt sich das jeweils bestimmte „Phänomen" in seiner Besonderung gar nicht denken, ohne die es in *sein* Wesen und zu seiner Gegenwart mit-herauf-führenden und hervor-bringenden „Neben"-Horizonte. Ob die Benennung „Horizont" hier noch ausreichend ist, können wir jetzt nicht entscheiden (vgl. auch Exkurs II).

b) Der Total-Horizont der Intentionalität und das „Sein"

Dafür wird unsere Frage radikaler, wenn wir versuchen, das größte Ganze aller möglichen Seienden in allen sinnvollen Abwandlungen des je besonderen Wieseins zu denken. In ihm sind alle Erwartungen, Einstellungen, Potentialitäten und konstitutionalen Leistungen vorweggenommen. Alle möglichen komplizierten, untereinander fundierten und sich fundierenden Horizonte der Gegenständlichkeiten verflechten sich zu einem Total-Horizont, der den „Hintergrund" abgibt für jede einzelne Ausgestaltung. Somit haben wir die konkrete Gestalt *einer* Auslegung des anfangs vorgeführten „Ahnens" gezeichnet. In den vielfältig zusammengehörenden Potentialitäten konnten wir sehen, wie viel wir schon „ahnen" müssen für die einfache Gegenwart eines Seienden, ohne dies alles *explizit* zu *wissen.* Dieses „Ahnen" ist immer unausdrücklich mitgesagt. Wir stehen immer in ihm. Es ist unser Medium. Aber wir sehen es selbst nicht. Wir haben die Helle dessen, was sich alles im „Ahnen" verbirgt und sich uns zusagt, ständig „im Rücken": wir sehen nicht selbst in das „Licht". Die Philosophie hat dieses „Licht" verschieden genannt: Vernunft, lumen naturale, apex mentis usf. Ein weiterer Name, der mehr die „inhaltliche" Bedeutung dessen angeben möchte, was dieses Licht erhellt, heißt „Seinsverständnis". Wir behalten einfach dieses „Wort" für das hier zu Denkende, ohne daß wir diesem Seinsverständnis schon einen Ort anweisen, wo es seine Stelle oder sogar seine Herkunft hat.

Das „Sein" zeigt sich zunächst „am" *Seienden.* Die Philosophie versucht grundsätz-

lich, das Seiende *in seinem Sein* zu bestimmen; dabei nimmt sie den Ausgang vom Seienden und versucht das „Sein" von diesem „abzuheben". Doch wir geraten schon in Verlegenheit, wenn wir uns fragen, was wir mit dem Titel „Das Seiende" meinen. Wir meinen nicht nur dieses Seiende *hier,* sondern das Wort kann auch als Inbegriff für die Gesamtheit der Seienden verstanden werden: das Seiende überhaupt. Es ist das All der Seienden. Dabei erinnern wir an die Darlegungen über Husserl, bei dem wir z.B. auch den Ausdruck „All des Seins" fanden: der Ausdruck bedeutet nicht die „Gesamtheit der natürlichen Realitäten", das „Weltall", die „Allnatur", sondern die „Einheiten des Sinnes", bezogen auf gewisse, ihrem *Wesen* nach gerade so und nicht anders sinngebende und Sinnesgültigkeit ausweisende Zusammenhänge des absoluten, reinen Bewußtseins[3]. Wir sind etwas verblüfft, weil sich der scheinbar klare Unterschied von Sein und Seiendem mehr und mehr verwischt. Husserl schreibt sogar: *„Alles Weltliche, alles raum-zeitliche Sein ...*"[4]. Offenbar werden hier Sein und Seiendes ständig „verwechselt".

Das „Sein" und das „Seiende" können um so eher und „rechtmäßiger" miteinander vertauscht werden bei Husserl, weil die Epoche und die Reduktion das *Seiende selbst* außerhalb der Betrachtung setzen, so daß nur „sein" Sein interessiert. Aber was ist dieses „Sein"? Ist es sein „Etwas-sein"? Wie verhält sich *das* Sein überhaupt zum Sein *dieses* Seienden? Was ist das „All *des* Seins"? Ist das Sein nicht schon in *sich* „Alles"? Aber doch nicht in der einfachen, summativen Aufhäufung der bekannten oder unbekannten Einzelseienden, auch nicht in der Einheit der jeweiligen „Sinnstrukturen" aller natürlichen Realitäten. Diese Fragen werden nur verkürzt und ihrer Schärfe beraubt, wenn wir erklären, das transzendentale Bewußtsein sei der absolute *„Seins*boden". Im Grunde wissen wir nicht, was wir dann meinen, – soll nicht ein phantastisch aufgebauschtes Bewußtsein der unbekannte Grund und Moloch werden, in dem alle Probleme und Rätsel verschwinden. Was meint „Sein" überhaupt? Was soll denn dieses leere Wortgespenst? So machen wir den Versuch, aus den bisherigen Kennzeichnungen des „Seins", die in der Metaphysik gegeben wurden und heute zumeist noch in gültigem Ansehen stehen, einige nähere Bestimmungen zu erfahren[5].

Das „Sein" ist der „allgemeinste Begriff". Aber diese „Allgemeinheit" bringt uns in eine Not: die Allgemeinheit des Seins ist nicht die höchste „Gattung". Es kann nicht die oberste Region sein, die alle anderen besonderen in sich umfaßt, weil das „Sein" auch den Individuen zukommt. Das Sein übersteigt alle relativen Allgemeinheiten von Gattungen. Es ist ein „transcendens"; maxime commune *und* maxime proprium. Die einzigartige Weise der „Allgemeinheit" des Seins wird gedacht als Analogie des Seins. Aber man denkt sich dabei eine Analogie *der Seienden in* ihrem Sein.

Das „Sein" ist undefinierbar. Das folgt aus seiner merkwürdigen und höchsten Allgemeinheit. Es gibt keine höheren Begriffe mehr, auf die hin und von denen her es eine „Präzisierung" erfahren könnte. „Sein" ist kein Seiendes, d.h. kein durch sachhafte Angaben bestimmbares Etwas. Diese Undefinierbarkeit bleibt so in einem völlig negativen Charakter; sie wehrt Mißverständnisse ab, das Sein in einer groben Weise als Seiendes zu verstehen.

Aber wir „ahnen" trotz aller Undefinierbarkeit doch schon, was „Sein" bedeutet und „meint". Ständig machen wir Gebrauch vom „ist" in allen Aussagen und Verhaltenswei-

---

3 Ideen I, Husserliana III, S. 134.
4 Cartes. Meditationen, S. 60.
5 Vgl. SZ 3f.

sen. Wir halten uns immer schon auf in einem Verständnis des „ist“, die Offenbarkeit des Seins ist nie völlig vergessen oder verschlossen; dennoch wissen wir eigentlich nicht, was das Sein „ist“. Wir zweifeln sogar, ob das nicht einfach nur ein Wortgötze ist, den man sich erfunden hat, um ein dunkles Raunen um ihn anzusiedeln. Doch schon die Frage: „was *ist* ‚Sein‘?“ hält uns in einem Bereich, dessen Sinn wir auch verstehen müssen, wenn wir sagen, das „Sein“ sei ein „Nichts“. Wir brauchen dann wenigstens dazu die Unterscheidung des Nichtigseins – und des „Seins“. Wir können uns wehren und gegen die Annahme dieser „Idee“ wenden. Immer wieder steht ihre Notwendigkeit vor uns auf. Wird sie verleugnet oder abgeschüttelt, so überfällt sie uns um so schärfer als vis a tergo – vielleicht unter anderen Namen und in verschiedenen Abwandlungen. *„Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum“*[6]. Die Unbestimmtheit, die in ihm liegt, ist selbst ein echtes Phänomen, das Thema unserer Untersuchung werden soll. Damit ist nämlich etwas Positives erreicht: die Unbestimmtheit von „Sein“ wird bewußt und methodisch aufgenommen und zu klären gesucht. Es soll kein „selbstverständlicher“ Begriff von Sein vorausgesetzt werden.

So stellen wir die Frage nach dem Sein. Aber wie müssen wir eigentlich nach dem Sein *fragen?* Von woher und wohin wollen wir gehen, wenn wir den Sinn von Sein fassen wollen? Von woher können wir die Antwort erwarten? Was ist das für ein Weg? Wo beginnt er und wo endet er?

c) Die Ausarbeitung der Seinsfrage als Explikation des Daseins

Wir können *fragen,* weil wir schon eine „Ahnung“ haben, von dem, wonach wir fragen. Wir müssen *in* dieses „Ahnen“ selbst einspringen und es verfolgen. Für Platon ist die Frage nach dem Sein eine einzige Jagd und Verfolgung. Wir müssen *in* der Bewegung des Seinsverstehens selbst bleiben. Wir fragen nach dem Sein. Es ist das Gefragte. Im Gefragten selbst liegt das *Er*fragte, das wir eigentlich erstreben: den Sinn von Sein. „Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das *Be*fragte der Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt“[7]. Aber bei welchem Seienden fragen wir an? „An *welchem* Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen?“[8] Dabei meinen wir mit Sinn des Seins vorläufig einmal die mögliche Einzel*bedeutung,* in der wir das „ist“ *verstehen,* wenn wir ein Seiendes in seinem Was und Wie als bedeutsam ansprechen. Dann verstehen wir darunter aber auch den Gesamtbereich aller „Seins-Meinungen“ und Seins-Bedeutungen.

Grundsätzlich können wir jedes Seiende wählen für die Frage. Ein Stein ist ebenso gut brauchbar wie ein Bambusrohr in Asien. Doch wenn wir sorgfältiger vorangehen in unserer Frage, dann müssen wir das *Fragen selbst* noch etwas betrachten.

Das Verstehen und das Hinsehen auf das befragte Seiende, die rechte Zugangsweise zu diesem und das begriffliche Fassen dessen, was sich als Sein bzw. Sinn von Sein zeigt, gehört selbst als Wesensmoment zum Fragen. So kann die Seinsfrage erst in eine zuverlässige Bahn kommen, wenn wir die im Fragen liegenden Verhaltungen mitsehen. Diese Verhaltungen selbst sind *Seins*weisen eines Seienden, – nämlich des Fragenden.

---

6 SZ 5.
7 SZ 6.
8 SZ 7.

Wir selber sind also in der Frage *mit da.* So sind wir selbst mit in Frage gestellt[9]. Unsere Frage an das Seiende kommt zu uns zurück. Warum das Warumfragen? Diesem Sachverhalt müssen wir Rechnung tragen innerhalb der Seinsfrage. „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtig-machen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines *Seienden* selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir je selbst sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein.* Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins“[10]. Das Dasein hat einen hervorragenden Bezug zur Seinsfrage.

Aber noch in anderer Hinsicht hat das Dasein eine Sonderstellung. Worin besteht denn dieser Vorrang? Wir wollen ihn einmal kurz und vorläufig vorzeichnen, indem wir überhaupt den Vorgängen nachgehen, die sich im menschlichen Erkennen und Suchen abspielen. Die Frage scheint leicht beantwortet: wir verknüpfen verschiedene Begriffe miteinander nach den Regeln der Logik. Diese Begriffe sagen unter sich einen Wesenszusammenhang über einen Gegenstand aus; Begriffe repräsentieren die „essentia“, das Wesen einer Sache. Doch geht diese einfache Rechnung auf? Wie kommen wir überhaupt zu einem Begriff? Was zeigt sich dabei? Andeutungen müssen freilich genügen.

d) Der Bereich des Begriffs, der Entwurf der Wissenschaften und der Gesamt-Entwurf von Sein

Ein „Begriff“ hat keine auf den ersten Blick hin erschöpfbare und eindeutige Bedeutung: er weist mich durch seine Bedeutung in eine bestimmte Region, deren Umkreis das eingrenzt, was in den Bereich des bedeutenden Begriffes überhaupt fallen kann. Wir müssen eine „bestimmte Vorstellung“ vom *Haushaften* eines Hauses haben, die uns leitet, um z.B. nicht eine Höhle für ein Haus zu halten. Oder ist die von Menschen bewohnte Höhle auch ein „Haus“, eine menschliche „Behausung“? Was gehört dann zum „Haus“ überhaupt, und worin gründet sein Wesens-bereich? Um überhaupt schon *suchen* zu können, müssen wir eine vorausweisende Anweisung haben; es müßte uns „an sich“ *ein* Haus genügen, um das „Wesen“ des Hauses auf einen Begriff zu bringen. Freilich werden wir die Mannigfaltigkeit dessen, worin sich das Wesen „Haus“ zeigen kann, nur in einem erfahrenden Umgang mit mehreren „Häusern“ und sogar „Behausungen“ bestimmen können. Dennoch könnten wir viele „Behausungen“ absuchen, betrachten, ansehen, – wenn uns dabei nicht ein sich noch ausfaltendes Wissen vom Haushaften überhaupt voranleuchtete, dann würden wir vermutlich nur ein „X“ sehen. So „wissen“ wir schon, wonach wir fragen. Dieses Wissen selbst ist aber sehr verborgen und geheim; verdeckt und dennoch zusprechend läßt es sich im Fragen durchlichten. Es ist keine konstruierbare oder konstruierte Frage, weil der Mensch immer schon hineinweist in jenen Bereich, aus dessen Reichtum das Fragen erst entspringen kann. So hat dieses „Wissen“ selbst etwas bei sich von jenem „Ahnen“, von dem wir sprachen: wir müssen gewärtig sein, daß uns ein Phänomen begegnet, von dem sich erst nach längerem Hin und Her herausstellt, daß es zu dieser oder jener, uns längst schon vertrauten Wesensart

---

9 Vgl. SZ 7, WM 24.
10 SZ 7.

gehört. Der Wesenshorizont bleibt also offen. Er wandert mit unserer „Erfahrung“ mit.

Auch die Wissenschaften fragen. Der Historiker weiß in irgendeiner Weise um das, was Geschichte ist. Der Mediziner versteht schon, was „Tod“ bedeutet. Der Biologe wird geleitet von einem Vorwissen von „Leben überhaupt“. Je angemessener die Sachhaftigkeit der zu erforschenden Sachen „ausgemacht“ ist, desto sicherer ist das Sachgebiet absteckbar und desto ungefährdeter vollzieht sich die Aneignung und die Gewinnung des Wissens. Dabei wird der gegebene „Horizont“ vielleicht überschritten, weil er zu eng ist. Die Wissenschaft verlegt sich sogar eigens auf die Ausbildung dieser Möglichkeiten: in ihr gibt sich der Mensch *selbst* die Dinge, die ihm vorher „verborgen“ gegeben waren. Die Vorentwürfe, nach denen die Sachen erscheinen müssen, wenn sie zum Gegenstandsbereich einer Wissenschaft gehören sollen, müssen selbst immer wieder geklärt werden. Die Wissenschaft kommt in eine „Grundlagenkrise“, wenn sich neue, „ungeahnte“ Horizonte eröffnen, alte Gesichtsfelder einbrechen und zusammenfallen. Eine solche kritische Analyse des menschlichen Wissens sichert sich vor Grenzüberschreitungen, besinnt sich auf die Möglichkeiten einer Forschungsweise. Die Wissenschaften zeigen heute allenthalben, daß ihre Grundbegriffe „Zeit“, „Raum“, „Leben“, „Zahl“, „Recht“ in eine weite Bewegung gekommen sind. Dieser Bereich einer bestimmten Unbestimmtheit, deren jeweilige Auslegung die Grundverfassung des jeweiligen Gebietes fraglich werden lassen kann, ist sogar das eigentliche „Agens“, das die Forscherleidenschaft antreibt und umherjagt. Es bringt neue Fragen und neue Wissenschaften, die das entdeckte Feld aus dem bisherigen Forschungsraum ausblenden. Die Krisis gehört offensichtlich zum Wesen der Wissenschaft und ist ihr eigentlicher Stachel, der sie in den Fortschritt bringt. „Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich dadurch, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst in Wanken“[11].

Wenn nun die Ausweisung und Begründung der Grundbegriffe der Durchforschung des Sachgebietes vorangeht, so ist das keine äußerlich arbeitende „Methodologie“, „Theorie der Wissenschaft“ oder „Wissenschaftslehre“, die den gegenwärtigen Stand einer Forschung in der Ansammlung ihres Stoffes und in den richtunggebenden und leitenden Verfahrensweisen auf ihre für jedermann evidente, durchschnittliche und „allgemein“ faktisch angewandte „Methode“ hin betrachtet; sie ist vielmehr die apriorische Sachlogik, die gleichsam in das zu erschließende Gebiet erst vorspringt[12], um dann die gefundenen Strukturen der Seinsverfassung des zu erforschenden Seienden den positiven Wissenschaften als leitende und sicherstellende Richtlinien des Vorgehens zu überlassen. Die ausdrückliche Apriori-Grundlegung dieser Gegenstandsgebiete ist schon ein „ontologisches“ Fragen. Wir wissen von Husserl her, daß er die explizite Ausarbeitung der Gesamtvoraussetzungen für eine solche „Gegend“ des Seienden „regionale Ontologie“ nannte; auch die Namen „regionale, eidetische Wissenschaft“, „eidetische Ontologie“ finden sich[13]. Heidegger faßt den Titel noch weiter, wenn er solches Fragen überhaupt „Ontologie“ nennt „im weitesten Sinne genommen und ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen“[14]. Heidegger löst sich damit in „Sein und Zeit“

---

11 SZ 9.

12 Vgl. SZ 10f.

13 Vgl. z.B. Ideen I, Husserliana III, § 9: „Region und regionale Eidetik“, S. 23ff.

14 SZ 11. – Das Wort „Ontologie“ erscheint zum ersten Mal im Lexikon philosophicum (1613) von R. Goclenius (1547-1628); der Descartes-Schüler Clauberg (1625-1665) gebraucht es bereits neben der

auch von der Husserlschen „ontologischen Tendenz“[15]. Ontologie heißt ihm „nur“ das Fragen nach dem Sein des Seienden.

Aber gerade bei Husserl fällt auf, daß sich solche „Ontologie“ leiten läßt von einem letzten „*Seins*boden“, der aber als transzendentale Subjektivität ein *„Seiendes“* ist. Zwingt die Frage nach dem Sein nicht über alles sachhaft Bestimmbare hinaus? Haben wir uns denn nicht immer nur mit dem Sein *des* Seienden beschäftigt? Das Haushafte des Hauses, das „Todhafte“ am Tod für den Mediziner, – war nicht jede „Region“ nur die Seinsverfassung *eines* Bereiches, beschränkte sich das gesuchte „Seinsgebiet“ nicht auf ein *bestimmtes* Seiendes[16]?

Bezeichnung „Ontosophie“; der bis dahin mit „Metaphysik“ gleichbedeutende Begriff wird von Christian Wolff in seiner Philosophia prima sive Ontologia, Frankfurt 1729, eingeschränkt auf die „allgemeine Metaphysik“, die sich vor allem Aufbau der Seinslehren über Welt, Gott, Seele (metaphysica specialis) an die Ausarbeitung der allgemeinen Bestimmungen macht, die für alles Seiende schlechthin, für „Dinge überhaupt“ (entia quaecumque) gelten. Über Kants Beziehungen zu Wolff und Crusius im Gebrauch der Titel „Ontologie“ usw. vgl. H. Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Köln 1956, S. 3f., bes. S. 4, Anm. 5, S. 129ff. Vgl. auch den Artikel „Ontologie“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Dritte Auflage, Band IV (Wolfgang Wieland), Sp. 1632-1635, bes. Sp. 1632). Bei Husserl selbst gewinnt die „formale Ontologie“ den Sinn einer apriorischen Lehre von den formalen Strukturen des denkbaren Seienden; geleitet von der Idee der mathesis universalis – ein Reich universaler Konstruktion aus apriorischen Gründen – gibt sie alle Gebundenheit an irgendeine (wenn auch höchste) sachhaltige Allgemeinheit auf, um die reine Gegenstands Stelle, die reine „Leerform“ (Formale und Transzendentale Logik, S. 70) von Gegenstand überhaupt, „Etwas überhaupt“ (ebd. S. 132) zu denken; die Rückführung aller innerhalb der Leer-Region „Gegenstand überhaupt“ aussagbaren „Gestaltungen“ auf die intentionale Erzeugung erfüllt den Begriff der Ontologie als reiner Wesenswissenschaft von den intentionalen Bewußtseinskorrelaten. Jede eidetische Ontologie ist als solche *dogmatische* Wissenschaft (vgl. Ideen III, Husserliana V, S. 80), weil sie noch über Menschen *als solche,* Raumgebilde *als solche,* Seelen *als solche* urteilt. Da die konstitutive Phänomenologie auf den letzten Boden aller aktuellen Setzungen geht, schließt sie im Rückgang auf die *letzte* Verständnisquelle alle regionalen Seinsmöglichkeiten in sich. Sie ist *Husserls Fundamentalontologie.* „Die systematisch entwickelte transzendentale Phänomenologie wäre eo ipso die wahre und echte universale Ontologie“ (Cartesianische Meditationen, S. 181). Auf diesen Grund der transzendentalen Subjektivität, der in der apodiktischen Ausweisungsart gewonnen wird, ist ein neues Fragen nach den Menschheitsrätseln möglich, das keinen „metaphysischen Abenteuern“ und „spekulativen Überschwänglichkeiten“ mehr verfällt (Cartes. Meditationen, S. 166 und 182).

15 Vgl. SZ 11.

16 Die vorstehende Betrachtung hält sich im Entscheidenden an den Stand der Probleme in „Sein und Zeit“; so macht sie gegenüber dem späteren Heidegger einige Unbestimmtheiten mit, die kurz skizziert sein sollen: die Rede vom „Seinsgebiet“ (SZ 10) einer betreffenden Wissenschaft und vom „Sein des Seienden“ liegen *vor* einer *expliziten* Deutung dessen, was Heidegger „ontologische Differenz“ nennt; was hier noch „Sein des Seienden“ heißt, wird sich z.T. als *„Seiendheit* des Seienden“ zeigen; dieses Allgemeinste des Allgemeinen erscheint aber im Lichte der „Wahrheit des Seins“ als eine *besondere* und *eigene* Auslegung in der Lichtungsgeschichte von „Sein“; die zusammenfassende Deutung der Lichtungsgeschichte zeigt, daß die von den neuzeitlichen Wissenschaften zu ihrer eigenen Ermöglichung eröffnete und entworfene Gegenständlichkeit des Gegenstandes in der metaphysischen Grundstellung der beginnenden Neuzeit selbst gründet; das Fundament der cartesianischen Ontologie, die neue Auffassung des Subjekts, erweist sich aber durch alle Brüche und Verschiebungen hindurch als eine Verwandlung des in sich selbst zwiespältigen Grundes des griechischen Denkens: die „ousia“ schwankt zwischen „Seiendheit“ und „Sein“; das „Sein *selbst“* ist in der „Seinsvergessenheit“, im Neudurchdenken dessen, was sich in den „Grundlagenkrisen“ der Wissenschaften eigentlich zeigt – und zugleich verbirgt -, wird offenbar, daß eine schon lange verborgene Krise der Wissenschaft *als solcher* die Erschütterung in den Grundbegriffen der Einzelwissenschaften mit sich bringt; die nur auf die eigene Bestandssicherung entworfene Wissenschaft, die sich in der Technik vollendet, übergeht stets das ihr selbst unzugänglich gewordene Unumgängliche, aus

Gibt es nicht eine „Gegend“ für den Menschen, wo kein Gegenstand mehr vorliegt? Weisen nicht die verschiedenen Bereiche der Wissenschaften, die ohne wesentliche Beziehung zueinander bleiben, hinaus in einen Bereich, aus dem sie alle sind? Wie heben sich die Einzelentwürfe, darin wir das Seiende *so und so* in seinem Sein vermeinen, ab von einem möglichen Gesamt-Entwurf von *Sein überhaupt?* Ist ein totaler Vor-Blick möglich? Wir schwanken über dieser Frage. Reichen unsere bisherigen Merkmale der Seinsidee aus, um hier weiter zu kommen? Oder regt sich hier eine vergessene Frage?

Diese Fragen sagen uns schon die vorläufige Antwort. Erst die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt läßt in das – soweit wir jetzt sehen – „Letzte“ gelangen. Wenn die Fragen nach dem Sein dieses und jenes Seienden sich selbst recht verstehen wollen, können sie auf den letzten Entwurfbereich, von dem her sie selbst ermöglicht sind, nicht verzichten. Die Seinsfrage nimmt den ontischen Wissenschaften und den fundierenden Ontologien ihre Blindheit gegenüber dem eigenen Ursprung. Wenn sich der Rang einer „Wissenschaft“ aus dem Maß bestimmt, wie ihre Grundbegriffe in Bewegung geraten können, dann verweisen die einzelwissenschaftlich vielleicht grob geklärten Grundentwürfe auf ihr eigenstes Fundament. So könnte die Ontologie als die „Königin der Wissenschaften“ in *die* Krise überhaupt kommen. „Die rechtverstandene ontologische Forschung selbst gibt der Seinsfrage ihren ontologischen Vorrang über die bloße Wiederaufnahme einer ehrwürdigen Tradition und die Förderung eines bislang undurchsichtigen Problems hinaus[17]. Aber wohin sind wir gekommen? Haben wir uns nicht verlaufen? Was wollten wir eigentlich? Wir wollten nach der Seinsfrage selbst fragen; dabei wollten wir die im Fragen liegenden Verhaltungen selbst erhellen. Die angestellte Betrachtung über die Bedeutung der Seinsfrage für die Wissenschaften gab uns einen wertvollen Wink, weil sie uns neben ihrer Wichtigkeit für die Wissenschaften selbst eine notwendige Mahnung bleiben wird, das „Sein“ in seinem weitesten Umfang zu denken. *Wir* denken also das Sein. Wir sagten dafür kurz, der Mensch „habe“ ein Seinsverständnis. Das ergibt ein beachtenswertes Ineinander von Seinsverständnis und Seinsfrage. Die Seinsfrage wird von einem „Wesen“ gestellt, das selbst nur möglich ist auf dem Grunde des Seinsverständnisses: der Mensch könnte nicht einmal fragen, wäre ihm nicht ein Bereich gegeben, wo er suchen könnte. So entspringt die Seinsfrage selbst *als Frage* nach dem Sinn von Sein erst aus dem Seinsverständnis[18]. Das zwingt uns zu einer vertieften Betrachtung über das Seinsverständnis.

Den Ausgang zu unseren Gedanken bildete die Intentionalität; wir sahen darin eine konkret ausgelegte Gestalt dessen, was wir zuerst das „Ahnen“ nannten und was sich zusehends als das Verstehen von Sein herausstellte. Die Frage nach dem Sein des Seienden trieb hinaus zur Frage nach der Idee von Sein überhaupt. Die Idee von Sein über-

---

dem sie ihre Mächtigkeit genommen hat. – Die Skizze vermag vielleicht, in der allerdings gefährlichen Form einer thesenhaften „Zusammenfassung“, den „Weg“ Heideggers sichtbar zu machen. Wenn diese Fragen in „Sein und Zeit“ unbestimmt bleiben, so ist Heidegger doch schon in der Frage nach dem *Sinn* von Sein auf dem Wege dazu; das kaum Geahnte wird noch verdunkelt durch den Schatten, der beim Schöpfen in solcher Tiefe fällt. Was sich in diesem Schatten verbirgt und ob das Springen über *diesen* Schatten möglich ist, soll sich klären im nachgehenden Mitgehen durch *die* Wegstrecken, die Heidegger selbst vorausgegangen ist.

17 SZ 11.

18 Vgl. KM 204: „Die Seinsfrage als Frage nach der Möglichkeit des Begriffes vom Sein entspringt ihrerseits aus dem vorbegrifflichen Seinsverständnis“. Die Betonung der (zunächst indifferent bleibenden) *„Vorbegrifflichkeit“* dieses Seinsverständnisses ist von größter Bedeutung, wie sich noch zeigen wird.

haupt zeigt sich im Seinsverständnis. Dieses Seinsverständnis aber „ist" selbst. *Wir,* die Menschen, sind die Seins-verstehenden. Die Weite und Offenheit des Seins wurde offenbar in den Verhaltensweisen der Wissenschaften und in den einfachen Worten „Haus", „Tisch" usw. Offensichtlich *ist* also das Seinsverständnis nicht so wie die welthaften Seienden, die in ihm verstanden werden können. Es wird ja nur zugänglich *als* dieses Seiende, wenn das Seinsverständnis ist. Aber *wie ist* und *was ist* denn der Seinssinn des Seinsverständnisses? Was und wie ist das, was selbst das Verstehenkönnen von „ist" ist?

Die Antwort finden wir in den früheren Untersuchungen niedergelegt. Das Wesen des Menschen zeigte sich in der Kennzeichnung Heideggers als „Dasein" (Existenz). Es konnte den Reichtum dessen übernehmen, was Husserl in der transzendentalen Konstitution dachte. Die „Existenz" zeigte sich als das „Wesen" des Daseins. Daß Dasein nicht nach der Seinsart des welthaften Seienden begriffen werden darf, haben wir durch die These gesagt: „Die Substanz des Menschen ist die Existenz"[19]. Für ein weiteres Verständnis der „Existenz" gibt die Darlegung der transzendentalen Konstitution einige Vorbereitung an die Hand; diese besagt ja die wesenhafte Möglichkeit, „Grund" zu sein für viele Verhaltensweisen. Aber dieses Verhalten des Daseins ist nicht zu deuten als die jeweilige intentionale Reichweite von „Akten", die in einem Subjekt oder in einer Substanz („Person") erzeugt werden. Das Dasein *ist* als In-der-Welt-sein diese Weisen. Wenn es keine „Positivität" in Husserls Sinn sein soll, aber auch keine transzendentale Subjektivität als reines Bewußtsein, dann *ist* das Dasein seine „Möglichkeiten" als Sein-*können.* Das Sein, darum es diesem Seienden „geht", ist, sein „Da" zu sein[20]. Es geht dem Dasein in seinem Sein *um* dieses Sein. „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann, und immer irgendwie verhält, nennen wir die *Existenz"*[21]. Das Dasein ist also dadurch ausgezeichnet, daß es in seinem Sein zu diesem selbst ein Seinsverhältnis „hat", ja es *ist* dieses Seinsverständnis. Wir können sogar sagen: „nur wenn Seiendes ist, von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich"[22]. Das Seinsverständnis gehört zur Seinsverfassung des Daseins.

e) Die Frage nach dem gliedernden Prinzip des Kontextes der Intentionalität

Doch bedarf diese „Antwort" Heideggers noch einer Verdeutlichung. Das soll geschehen, indem wir uns noch einmal dem Begriff der Intentionalität nähern. Der Husserlschen Klärung der Intentionalität liegt die Einsicht zugrunde, daß die durchschnittlich angewandten Unterscheidungen der Aktarten mit den dazu gehörigen Einteilungsschemata kein zureichender Boden sind, um das Wesen des Bewußtseins durch die Intentionalität aufzuhellen. Der Sinn der Akte ist nur verständlich durch den Rückgang auf das ganze Gewebe der umgreifenden und mit-konstituierenden Horizonte und Potentialitäten, die die Aktintentionalität mit ihren Korrelaten tragen und mitleiten. Erst der Rückgang auf das Bewußtseinsleben, worin sich der Sinn aller gewußten Gegenstände und der Welthorizont überhaupt aufbauen, ist der wahre Weg zur Intentionalität. Intentionalität ist weder ein realer Vorgang zwischen dem Bewußtsein und der „bewußten" Sache, auch kein im Bewußtsein selbst verlaufendes Geschehen der realen Sachen „Akt" und

---

19 Vgl. SZ 212.
20 Vgl. SZ 133.
21 SZ 12.
22 SZ 212.

intentionales Objekt; es ist nicht der Gegenstand erlebt und dann auch noch das intentionale „Erlebnis", das sich auf ihn richtet. Intentionalität ist überhaupt nicht mehr recht faßbar als „Beziehung" und als „Richtung". Wir sagten früher schon, daß sie eher konstituierende „Her-vor-bringung" ist. Das Bewußtsein ist nicht zuerst Bewußtsein von sich selbst und gleichzeitig auch von seiner Intentionalität auf anderes. Es ist wesentlich Bewußtsein *von*... Die bedeutende Intentionalität wird gewissermaßen zurückgenommen in ihren „schöpferischen" Quellgrund, darin sich die in einem Moment des Bewußtseins einheitlich gefügten Perspektiven, Aspekte, Hintergründe eines *dadurch so* „Gegebenen" zueinander und gegeneinander in ein „sinn"-volles Verhältnis organisieren. In diesem Rückgang in den entspringenlassenden Grund wird aber die Vielfalt der „freien" Variationsmöglichkeiten sichtbar, darin sich das Bewußtsein sein „Gegebenes" so oder so als *bedeutsam* erweist. Diese Bedeutsamkeit ist nun zweifellos mitgeführt durch die vielen „unthematischen" Potentialitäten, durch das Feld der Hintergrundgegebenheiten (Außenhorizont), durch die zusammengehörigen Momente der Retention und Protention usw. Was das Bewußtsein von ... in dem Moment des Bewußtseins im Thema stehen hat, ist weiter, ausgreifender und umfassender als das im engeren Sinne zum Thema erhobene Seiende, der jeweilige intentionale Gegenstand. Zu jedem lesbaren Text gehört ein Kontext.

Damit sind schwere Fragen gegeben, die uns die Intentionalität etwas nähern können, um aus ihr und über sie hinaus die Seinsfrage in ihrer Notwendigkeit sichtbar zu machen. Wie ist es möglich, daß das Ich schon immer über sich hinaus ist? Was ist das anonym fungierende Bewußtsein, das über das „Ich" hinaus ist? Wie *ist* das Bewußtsein in seiner *innersten* Struktur, daß es über sich hinaus sein kann? Wie ist das Sein des Bewußt-„seins"? Sprengt der Reichtum der entdeckten implizierten Strukturen nicht den cartesianischen Ansatz? Noch bedrängender: Was und wo sind die Prinzipien, die die unthematischen und doch am „Rande" gleichzeitig mitbewußten Potentialitäten zu der inneren Einheit eines verstehbaren Strukturganzen leiten? Was gibt dem „sinn"-vollen, jeweiligen intentionalen Gegenstand seinen inneren Zusammenhalt, der ihn überhaupt lesbar macht? Wer fügt und auf welche Weise geschieht die Einheit der Mannigfaltigkeit der Perspektiven und Darstellungsweisen? Woher nimmt das Bewußtsein den Leitfaden für die sinnvolle Verweisungsganzheit aller Einzel-Strukturen? Die Vorzeichnungen, „Horizonte" und der disponierende Habitus sind *Potentialitäten:* sie sind so „offen", daß sie gleichsam ein „Wandern" von einem zum anderen thematischen Bereich zulassen. Dabei *bewegen* sie sich selbst *als* Potentialitäten *mit;* sie sind keine fixen und voll herausgebildeten „Schemata". Aber wer oder was bewegt und leitet sie dann? Welches ist ihr Bereich, in dem sie *überhaupt* bedeuten können, und welche einzelwissenschaftlichen oder sonst regional unterschiedenen Bereiche sind möglich? Was ist das gliedernde Prinzip[23]?

Wer das Werk Husserls auch nur in den Hauptzügen einigermaßen kennt, wird zögern, darauf eindeutige Antworten zu geben. Es ist leicht und einfach, Zitate beizubringen, die daraufhin zu deuten scheinen, daß jede Leitung und Lenkung des Erkennens, jede Auffassung des „Gegebenen" nur Sache des thematisierenden Ichs wäre, dessen Akte völlig frei Stellung nehmen. Die Grenzen liegen nur in der subjektiv-noetischen Sphäre, also auf Seiten der konstitutiven Leistungen der Subjektivität. Dennoch ist der

[23] Ich verweise damit auf die Problematik der „Regionen" und regionalen Gliederung bei Husserl im zweiten Band der Ideen. Vgl. dazu besonders Ludwig Landgrebe, Seinsregionen und regionale Ontologien in der Phänomenologie Husserls, in: Studium generale 9 (1956), S. 313ff.

stellungnehmende Akt kein freischwebender „Wesensblick", in dem die Strukturen in ihrer apriorischen Verfassung erfaßt werden; der Ausgang vom Faktischen wird nicht geleugnet. Ludwig Landgrebe meint, daß die „Methode der freien Variation im Ausgang vom faktisch Gegebenen" den Hinweis enthalte, „daß auch die Wesenheiten und Wesensverhältnisse von dieser Kontingenz des faktisch Gegebenen betroffen sind, insofern als sie sich auf Grund des Fortgangs der Erfahrung schrittweise konstituieren. Husserls Lehre von der Methode der Wesenserfassung läßt also keine platonisierende Deutung der ‚Wesen' zu. Sie sind in ihrem begrifflich bestimmbaren Inhalt keine übergeschichtlich feststehenden und sich in ihrem Ansichsein bloß allmählich zeigenden, sondern sie müssen als ein *geschichtliches Apriori* im strengen Sinne verstanden werden, sozusagen ein Apriori im Fluß, korrelativ zur letztkonstruierenden Subjektivität als dem ‚absoluten Fluß'. Die paradox klingende Kennzeichnung der Phänomenologie Husserls als eines ‚transzendentalen Positivismus' (W. Szilasi) hat in diesem Sinne ihr gutes Recht, wenn sie auch nur der Hinweis auf eine Fülle noch ungelöster Probleme ist"[24].

Doch das, was Landgrebe hier „geschichtliches Apriori" und „Kontingenz" nennt, ist bei Husserl, soweit ich sehe, immer ein sehr zweideutiger Begriff: „Faktum" und „Kontingenz" sind so sehr auf das Bewußtsein bezogen, daß sie gerade ihrer „Faktizität", „Geschichtlichkeit" und „Kontingenz" entleert werden. Sie bleiben selbst ein okkasionell Gegebenes von irrationaler Blindheit und rein passiver Art[25]. Der wahre Sinn der Geschichte verläuft in verschiedenen Stufen entwickelter Vernunft. Husserl sagt es selbst sehr deutlich: „Er (der Sinn der Geschichte) ist ein Verwirklichungsprozeß „ewiger Ideen" in Ideen einer Faktizität, das sagt, das Faktum hat eben nur Sinn als Verwirklichung von Ideen"[25a].

---

[24] Zur phänomenologischen Theorie des Bewußtseins. in: Philosophische Rundschau 8 (1960), S. 289-307, Zitat S. 294. – Die oben gestellten Fragen und Zweifel wurden mir bestätigt und oft auch noch verdeutlicht durch die Lektüre von Aron Gurwitsch, Théorie du champ de la conscience. Textes et études anthropologiques, Brügge 1957. Jetzt auch in deutscher Übersetzung unter dem Titel: „Die Organisation des Bewußtseins" bei W. de Gruyter, Berlin. Landgrebes Beitrag stellt eine sehr schöne Einführung dar in den „Ort" von Gurwitsch, der ich manches verdanke, wenn auch die weitere Interpretation durch den Hinblick auf die Seinsfrage andere Wege geht.

[25] Vgl. dazu folgende Stellen aus den Cartesianischen Meditationen, S. 29/30 und S. 114: „Es wird verständlich, wie das ego nur ist, was es ist, in einer Genesis, durch die ihm intentional immerfort, vorläufig oder dauernd, seiende Welten, reale und ideale Welten zueigen werden; zueigen werden aus eigenen Sinnesschöpfungen, zueigen unter apriori möglichen und eingreifenden Korrekturen, Ausstreichungen von Nichtigkeiten, Scheinen usw., die nicht minder als typische Sinnesvorkommnisse immanent erwachsen. *Von all dem ist das Faktum irrational, aber die Form, das ungeheure Formensystem der konstituierten Gegenstände und das korrelative Formensystem ihrer intentionalen Konstitution apriori, eine unerschöpfliche Unendlichkeit des Apriori."* „In all dem ist das jeweilige Faktum irrational, aber nur möglich in dem ihm als egologisches Faktum zugehörigen Formensystem des Apriori. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß ‚Faktum' und seine ‚Irrationalität' selbst ein Strukturbegriff im System des konkreten Apriori ist" (ebd., S. 114). Zur Kontingenz vgl. Husserliana VIII, 50: Jedes Faktum ist kontingent, *während* ich wahrnehme; „während sie (die Welt) also für mich in ungebrochener Gewißheit als selbstgegeben bewußt ist, als eine, an deren Existenz ich schlechthin nicht zweifeln kann, hat sie doch eine beständige *Erlebniskontingenz,* und zwar des Sinnes: daß diese *leibhafte Selbstgegebenheit ihr Nichtsein prinzipiell nie ausschließt".* Das ist die „unaufhebbare Kontingenz des Satzes [!]: ‚Die Welt ist'." Vgl. auch im gleichen Sinn die dazugehörige Beilage Husserliana VIII, 391ff.

[25a] So Husserl in dem Manuskript „Universale Ethik" (A V 22, S. 63) aus dem Jahre 1931, zitiert von Hubert Hohl, Geschichte und Geschichtlichkeit. Ein Beitrag zur Spätphilosophie E. Husserls, in: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961), 1. Halbband, S. 101-124, Zitat S. 111. Vgl. auch S. 111: „Die Geschichte ist die Zeit einer Konstitutionsgenesis, die von der geistigen Subjektivität geleistet und

f) Zwiespältigkeiten und Rätsel in den leitenden Grundbegriffen der intentionalen Analyse

Freilich ist die Husserlsche „Immanenz" nicht schlechthin gleichzusetzen mit „Innerlichkeit", sondern sie ist wesentlich eine Einstellung des Ichs, das in der Reflexion den Modus der Evidenz sichtbar macht. Immanenz bedeutet „absolute und klare Gegebenheit, Selbstgegebenheit im absoluten Sinn"[26]. Dennoch bringt der bewußtseins-absolutistische Ansatz eine Isolierung und damit eine Einengung mit sich, die nicht mehr „nur" methodisch erklärt werden können. Die Einfügung in die Alleinheit eines endlosen Lebenszusammenhanges und in die Unendlichkeit des eigenen und des intersubjektiven historischen Lebens bringt zwar die Einsicht, daß von einer vollständigen und sich in freier Willkür vollziehenden Aufwickelung und Herausstellung dieser Mannigfaltigkeiten keine Rede sein kann[27]; aber das Verhältnis von Akten des Bewußtseins, anonym fungierender Intentionalität und „Leben" – deren Unterscheidung nicht geleugnet werden darf – wird nicht geklärt oder kommt zum mindesten zu keinem Er-

---

vorangetrieben wird. Die geistige Gestalt steht in einem geistigen Raum, der seinen historischen Horizont hat ... Dieser Raum des Geistes ist die Geschichte, sie ist der *Zeitraum des Geistes*. Geist und Geschichte stehen in einem Wechselbezug zueinander." Soweit Hohl im engeren Anschluß an Husserls Texte vorgeht oder gar Husserls Texte zitiert, sehe ich keinen Gegensatz zu der oben gegebenen Interpretation. Hohl vollzieht aber gleich zu Beginn seiner Arbeit den spekulativen Rückstieg in das Wesen des transzendentalen Lebens. Diese Notwendigkeit erwächst aus der sachlichen Schwierigkeit des Husserlschen Grundgefüges. Das ist nun beileibe kein Mangel, versucht doch damit der Verfasser, den phänomenologischen Einzelbetrachtungen den spekulativen Boden zu geben. Diese grundlegende Klärung des „Lebens" ist aber in bezug auf das Verhältnis Husserl-Heidegger mit einer gewissen „methodischen" Vorsicht aufzunehmen; nicht nur, weil wir die Spätmanuskripte Husserls nicht einzeln kennen, so daß das Maß der eigenen und vielleicht auch eigenwilligen Deutung ungeprüft wäre. Entscheidend bleibt, daß die grundsätzliche Klärung der Leitbegriffe zwar an manche Motive und Winke Husserls anknüpfen kann, aber selbst doch sehr stark von den denkerischen Versuchen Martin Heideggers her inspiriert ist. Doch können sogar enge begriffliche Anlehnungen (vgl. etwa „Aufbruch", „Geschehnis", „Ereignis" usw.) nicht verdecken, daß diese Grundlegung bereits einer *„kritischen"* Heidegger-Rezeption entstammt. Da die von Eugen Fink herrührende implizite Auseinandersetzung mit Heidegger bei der Ausarbeitung der „kosmologischen Differenz" bis jetzt nicht ausdrücklich gegeben ist, Finks *Deutung* (bes. „Spiel als Weltsymbol", Stuttgart 1960 und der Aufsatz „Welt und Geschichte" in „Husserl und das Denken der Neuzeit") m.E. aber den wahren Sinn und die tiefere Bedeutung der „Transzendentalität" des Heideggerschen Weltbegriffes übergeht oder zum mindesten einengt, scheint mir hier im Interesse des voll auszutragenden Gesprächs mit Heidegger eine „Zurückhaltung" notwendig. Um so mehr darf man auf das von Hohl angekündigte Buch (Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls, ursprünglich Diss. phil. Freiburg i.Br. 1959) gespannt sein. Schließlich gehört diese sachliche Frage nach „Lebenswelt und Geschichte" zu der wohl noch unentschiedenen Hauptfrage der Husserl-Interpretation, ob der Begriff der „Lebenswelt" die Phänomenologie radikal umbildet, ob die Fundamente der transzendentalen Phänomenologie ausreichend sind zur Explikation der lebensweltlichen Thematik usf.
Unsere – freilich vorläufige – Antwort auf diese Fragen, wie wir sie oben zu geben versuchen, verbietet nicht die „schöpferische Treue" zu Husserl, möchte aber verhindern, daß diese sich umkehrt in ein unverbindliches und willkürliches „Schöpfertum", das die Strenge des sachgebotenen Gesprächs ausschlägt zugunsten eines – vielleicht genialen – Monologs. Nach der heutigen Lage der Auseinandersetzung *mit Heidegger* scheint mir das nicht unnütz zu sein: überall spricht man von Anregungen, Aneignungen, Anstößen, Auseinandersetzungen und „Gesprächen" mit Martin Heidegger, dennoch fehlen zunächst einmal zuverlässige Darstellungen, eingehende Einzeluntersuchungen und weitblikkende Deutungen größeren Umfangs.

[26] Edmund Husserl, Die Idee der Phänomenologie, Husserliana II, S. 35.

[27] Husserliana VIII, 153.

gebnis, das im Verhältnis stehen könnte zu den sachlichen Aporien. Durch die in sich selbst ontologisch undifferenzierte Idee des „Lebens“ wird eher die Rätselhaftigkeit größer.

Ich denke, daß wir hier an einem entscheidenden Punkt stehen. Husserls ungemein ehrliche und subtile Arbeit, die Leidenschaftlichkeit seines Fragens und die Unerschrockenheit des Suchens zeitigten viele tiefgreifende Einzelergebnisse, die auf eine Revision des Bewußtseinsbegriffes hinzielen. Der Blick auf die Einzelanalysen macht die Fruchtbarkeit Husserls evident, man gerät aber auf unsicheren Boden, sobald sich die Aufmerksamkeit einem „Ganzen“ zuwendet. Vielleicht ist das überhaupt ein Hauptkennzeichen Husserls, insofern es ein echtes Durchbruchswerk ist. Die daraus resultierenden Schwächen sind genügend bekannt geworden im Verlauf dieser Arbeit oder treten noch deutlicher hervor.

Auch wenn das reine Ich nicht nur eine grammatikalische Funktion darstellt, auch nicht eine simple „Subjektivität“, so bleibt doch z.B. der unbefriedigende, trennende Unterschied von sensueller Hyle und intentionaler Morphè ein Moment, das schwer verträglich scheint mit Husserls Entdeckungen. Das Element der intentionalen Formung und der „Auffassung“ wird einem gegebenen „Seienden“, einem Passiven gegenübergestellt. Dieser *dualistische* Charakter erklärt sich aus dem undeutlichen und ungeklärten Ansatz des „Gegebenen“: am Anfang scheinen doch unverändert bleibende, letzte sinnliche Elemente „an sich“ zu stehen. Es sind dieselben Schwierigkeiten, die sich am Begriff des Phänomens melden, darin sich mehrere Bedeutungen überlagern (vgl. Exkurs II).

Heidegger erkannte sehr früh diese Schatten in Husserls Werk. Offenbar ist das ein Grund, warum er den Weg zu den „Ideen“ nur zögernd ging: die „Logischen Untersuchungen“ boten ihm bereits genügend entscheidende Probleme. Der Heidegger der Jahre 1920/1921 beschäftigt sich in Vorlesungen mit dem Thema „Ausdruck und Erscheinung“ bzw. „Ausdruck und Bedeutung“[28]. Die Leitvorstellungen der damaligen Phänomenologie, die unter den Namen „Ausdruck“, „Erlebnis“, „Anschauung“ und „Bewußtsein“ das moderne Denken schlechthin bestimmen, sollten in diesen Vorlesungen hinsichtlich ihrer maßgebenden Rolle fragwürdig werden[29]; sie sollten herausgedreht werden aus ihrer Verwurzelung im metaphysischen Bereich der Subjektivität. Denn das „Erlebnis“ und der „Ausdruck“, die „Anschauung“ und die „Intentionalität“ ruhen auf dem Grundansatz, daß das Erlebte, zum Ausdruck Gekommene, das Angeschaute und das in der intentio Intendierte an erster Stelle zurückbezogen sind auf ein Ich. Alles *Anwesende* ist schon vor jedem „Erlebnis“, „Ausdrücken“ usf. bereits dem Ansatz nach zu einem *Gegenstand* des Vorstellens geworden. Das *Seiende selbst* ist Gegenstand in einem weitesten Sinne; auch Gefühle sind praktische intentionale Akte. Alles steht von vornherein im Umkreis der Subjektivität, der von einem „Subjekt“ beherrscht und gesichert ist: was über alle Gegenstände hinaus ist und sie ermöglicht, ist der „Horizont“ als Entsprechung zu den konstituierenden Akten. „Der Horizont ist nichts anderes als der in

---

28 Vgl. dazu und zum unterschiedlichen Titel US 91, 128ff. Die dortigen Angaben stimmen auch nach Heideggers „Korrektur“ (US 128, die Korrektur ist von Heidegger allerdings mit einem Fragezeichen versehen) nicht mit den Angaben des offiziellen Vorlesungsverzeichnisses überein; dort war bereits im Sommer 1920 eine zweistündige Vorlesung angekündigt mit dem Titel: „Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks“ und ein „Kolloquium im Anschluß an die Vorlesung“. Im Sommersemester 1921 las Heidegger 3-stündig: „Augustinus und der Neuplatonismus“.

29 Vgl. US 130.

der Erwartung und erwartenden Einstellung auf die Gegenstände sie vorwegnehmende Hintergrund, d.h. aber die vorweggenommene Möglichkeit ihrer selbst. So bleiben also die ‚Horizonte' prinzipiell ‚Akt-Correlate'"[30]. Was dem Subjekt „erscheint", bildet sich ihm als Gegenständlichkeit entgegen; das vorstellende Denken kennt nur ihm gegenüberstehende Gegenstände, die es sich entgegenstehen „läßt", d.h. in ihm eine Erwartung und gegenständliche Füllung des Konstitutionsgrundes sieht und wiedererkennt. Das Seiende ist intentionales Korrelat eines subjektiven Systems.

g) Das phänomenologische Vordringen Husserls zum Vorgegenständlichen und das Problem der Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität

Auch wenn man die Immanenz als die „absolute Selbstgegenwart des Seienden" deutet, bleibt diese „Selbstgegenwart" doch nur sinnvoll innerhalb des richtunggebenden Ansatzes der Vergegenwärtigung (Repräsentation) überhaupt. Durch die Reduktion ist der ganze Schwerpunkt des Interesses auf die Analyse des subjektiven Erlebnisses gelegt. Hier liegen die Gründe dafür, daß die „Immanenz" sich dann doch nicht ganz befreien kann vom Vorwurf der erkenntnistheoretischen Bewußtseins-Innerlichkeit. Ebenso ist „Welt" als „Horizont" immer schon zurückbezogen auf das Bewußtsein oder das Bewußtseinsleben, das sich die Aussicht dieses Gesichtskreises vorausbildet, entgegenbildet und entgegenhält und dann als Apriori versteht. Das Denken ist beherrscht durch die Grundgestalt des Vor-stellens. Der Ansatz der Intentionalität kann grundsätzlich auch gar nicht zu der Frage nach einer ursprünglichen Gegenwart und Offenheit kommen, *darin* alles schon gegenwärtig ist, wenn wir es erblicken. „Ist Wissen ein intentionaler Akt und niemals etwas anderes als ein solcher, dann ist ein solches erstes Sichzeigen der Wahrheit ausgeschlossen, weil es vor allen Akten, die immer vorstellendes Denken sind, vorhergehen muß. Sicher: Auch bei Husserl ist das im vollendeten Vollzug der phänomenologischen Reduktionen erreichte Ur-Leben *ungegenständlich,* aber es wird *zuletzt* erreicht, und zwar dadurch, daß das vorstellend-gegenständliche Denken, das sich selbst als Noese und in eins damit seine noematischen Correlate gegenständlich betrachtet, in diesem dialektischen Wechselbezug zweier correlativer Gegenständlichkeiten sich den Zugang zu diesem Vorgegenständlichen als Grund erobert"[31]. Die Subjektivität liegt schon allem zu Grunde, was entdeckt werden kann. Diese zugrundeliegende Subjektivität (vgl. ὑποκείμενον – Substanz – Subjekt) kann zwar vielleicht nicht ohne ihre Konstitutionsgebilde sein; dennoch *geht* ihnen aber das absolute „Subjekt" *voraus* als der entspringenlassende und sinnverleihende Grund, den Husserl öfters als „Geltungsträger" bezeichnet. Nun kann man mit Recht der Meinung sein, daß das Entspringen der konstitutiven Leistungen aus dem konstituierenden Subjekt noch keine Verfestigung bedeute in Richtung einer „Metaphysik der Subjektivität", denn die Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität sei ja deswegen nicht entschieden. Diese könnte ja auf ein weiteres Bedingtsein verweisen, in ein konstitutives Geschehen, das nicht mehr unter die erschöpfende Leistung des Subjekts fällt, sondern selbst die transzendentale Subjektivität und den intentional-gegenständlichen Sinn konstituiert in

---

30 Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1958², S. 109f. Ich möchte nachdrücklich auf diesen Aufsatz Müllers über „Phänomenologie, Ontologie und Scholastik" aufmerksam machen, der zuerst in der Tijdschrift voor Philosophie 13 (1951), S. 348-357 erschien.

31 Max Müller, a.a.O., S. 119.

ihrer wechselseitigen Bezogenheit. Husserl spricht auch, wie wir oben sahen, von einer „Konstitution durch passive Genesis“. Aber gerade hier beginnen doch die Schwierigkeiten in einer viel entscheidenderen Verschärfung. Läßt sich diese Konstitution noch verständlich machen mit den Kategorien der Aktivität und Passivität? Warum nicht? Was kann in diesem Modus der „Selbstkonstitution“ noch „Subjekt“ und „Subjektivität“ heißen? Wie muß man das „Widerfahrnis“ der passiven Genesis und Konstitution sachlich denken? Wie hat man sich die Subjektivität zu denken, wenn man von einer „passiven Konstitution“ spricht? Wie kann sie „passiv“ konstituiert werden und dabei „transzendentale Aktivität“ bleiben? Was bringt die gleichzeitige Konstitution von Ich und „Welt“, Subjekt und intentional-gegenständlichem Sinn, für Folgen im Blick auf den Bezug des Subjekts zu den Seienden? Verweist nicht gerade die konstituierte „Welt“ auf das Rätsel des Konstituierenden? Sind diese Fragen überhaupt noch phänomenologisch anzugehen? Was heißt es, wenn man sie „spekulativ“ betrachtet?

Soweit hier eine Antwort versucht ist in den bisherigen Erwägungen, stammt sie von Martin Heidegger selbst. Schon die Fragen sind ohne ihn nicht recht denkbar. Wo man heute an einer sachlich zweifellos notwendigen Auseinandersetzung und „schöpferischen“ Fortsetzung Husserlscher Gedankengänge arbeitet, sollte man sich aber auch Rechenschaft geben, woher man diese Klarheit hat. Dann ist auch eine ausdrückliche und offene Auseinandersetzung mit Heidegger unumgänglich. Sonst besteht die Gefahr, daß man in dem Versuch, von Husserl her Heidegger zu „überwinden“, Eulen nach Athen trägt oder wie die Katze um den heißen Brei läuft. Nimmt nicht Heidegger in dem Brief an Husserl genau unsere Fragen auf, wenn er schreibt (s.o.): „Universal ist daher das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen“? Wenn man weiß, wie sorgfältig sich Husserl um Heideggers Notizen bemühte, wird man sich sogar fragen müssen, ob die späteren Manuskripte (mit der zunehmenden Bedeutung des Lebensbegriffs, der Geschichte, der Zeitlichkeit, der Lebenswelt, der Selbstkonstitution) nicht sehr stark von Heideggers Fragen an Husserl bestimmt sind; jedenfalls stärker, als man das durchschnittlich zugeben möchte.

Husserl formuliert jedenfalls seine Entdeckungen fast durchweg vom Stand der „Subjektivität“ her; alles ist schon im Ansatz auf sie zurückbezogen, in ihr gesammelt, vorgängig geeint, um nachträglich wieder als aus ihrem Konstitutionsgrund entlassen erkannt zu werden[32].

---

[32] Vgl. von da aus auch Husserls Lehre von der Wahrheit und von der Evidenz: „Wir, unser Interesse, unser Wissen-Wollen, unser Wille also, schreiben vor, was offenbar werden kann. Dem entsprechend beruht bei Husserl die echte Wahrheit, die die wissenschaftliche Wahrheit ist, auf der Evidenz. Evidenz aber wird von Husserl bestimmt als Deckungs-Verhältnis. Das, was sich aber deckt, ist unsere, das Ziel entwerfende Erwartung und die Erfüllung der Erwartung durch die im Horizont dieser Erwartung sich zeigenden Gegenstände. So ist Evidenz die Erfahrung der Übereinstimmung des Seienden und des Denkens in einem Raum, den wir durch unsere Erwartung selbst geschaffen haben. Wo die Übereinstimmung von Erwartung und Erfüllung konstatiert werden kann, da sind die Urteile mit sicherer Gewißheit richtig“ (Max Müller, Philosophie – Wissenschaft – Technik. Die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft, in: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 68 (1960) [Festschrift für A. Dempf], S. 309-323, Zitat S. 317; vgl. zum Thema auch ders., Existenzphilosophie im geistigen leben der Gegenwart, S. 117ff., 122f., 126ff.).

h) Die Vorbereitung von „Sein und Zeit" als Auseinandersetzung mit den Aporien Husserls

Das Seiende ist in seinem Sein und seiner Bedeutsamkeit schon immer in den verfügenden Bereich der Subjektivität zugedreht und zugestellt. Indem die Faktizität eines Ereignisses, sein Geschehen oder Nicht-Geschehen bereits in der ersten Reduktion „eingeklammert" wird, erfolgt eine wichtige Einschränkung: die Phänomene werden *grundsätzlich* dadurch zu zeitlosen Gestalten einer ständigen Präsenz des Bewußtseins, das sie als solche repräsentieren kann in methodischer Planmäßigkeit und Zielstrebigkeit. Das Problem des Anfangs ist bekanntlich für Husserl eine Sache des Willensentschlusses[33]. Die Epoche und die darin erfolgende „Selbstgegebenheit" bedeuten eine Vergegenständlichung des Seienden; das „Wesen" des Seienden wird innerhalb dieser „Objektivität"[34] nur deshalb zu Tage treten, weil es schon an den universalen Seinsboden des Bewußtseins gebunden ist. Bereits die *Gegenwart* eines Seienden, die stattfinden kann oder auch in der Abwesenheit ausbleibt, kann aber nicht als ein immer erreichbarer Grund angesetzt werden, der durch uns jederzeit zugänglich ist. Die *Selbst*gegenwart eines Seienden von sich selber her, das Erscheinen eines Erscheinenden, so wie es sich von ihm selbst her zeigt[35] in seinem faktischen Sich-Zeigen und Verbergen, in der „günstigen Stunde" (Kairos), spielt keine Rolle mehr[36]; die Einklammerung der „empirischen" Charaktere beseitigt auch die Wirksamkeit und das Gewicht jeglicher „Geschichtlichkeit" im eigentlichen Sinne schon im ersten Ansatz.

Demgegenüber können Heideggers Bemühungen um die Faktizität und Geschichtlichkeit kaum hoch genug angeschlagen werden. Es bedeutet eine entscheidende Wegstrecke für den Denker von „Sein und Zeit", als er nach der Vorlesung vom Sommer-Semester 1919 über „Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie" und den Ausführungen des Sommersemesters 1920 über eine „Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks" im darauffolgenden Winter-Semester 1920/1921 in einer Vorlesung unter dem Titel „Einleitung in die Phänomenologie der Religion" (zweistündig) sich den entscheidenden Standort herausbildet, von dem aus er die leitenden Bestimmungen von „Zeit", „Faktizität", „Geschichtlichkeit" und „Augenblick" sich erarbeitet im Hinblick auf die Seinsfrage[37]. Im selben Semester kündigte Husserl eine Übung an „für sehr Fortgeschrittene" unter dem Titel: „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins". Der junge Privatdozent Martin Heidegger, damals gerade Assistent

---

33 Vgl. dazu die in II,1 zitierten Texte.

34 Vgl. dazu die Einleitung des Herausgebers W. Biemel zu „Die Idee der Phänomenologie", Husserliana II, S. X; s. auch im Anhang Exkurs II.

35 Es bleibt allerdings auch in „Sein und Zeit" noch z.T. ungeklärt, was denn dieses „von ihm *selbst* her" bedeutet, weil der zweideutige Begriff des Sein-lassens auch hier seine Schatten wirft. Vgl. zu den Aporien des „Phänomen"-Begriffs und überhaupt zu der Rede von einem *Selbst* des Dinges Eugen Fink, Sein-Wahrheit-Welt, Vorlesung VII, VIII, IX, bes. S. 89ff., 92ff.; hier liegen zweifellos die schwierigsten Fragen der gegenwärtigen ontologischen Fragestellungen.

36 „Als bestimmte Weise des Bewußtseins bleibt der Unterschied von Selbstgegenwart und Vergegenwärtigung phänomenologisch wichtig; als Weise des Bewußten aber hat er seine Bedeutung verloren. Das Phänomen *als* Phänomen steht jenseits dieses Gegensatzes, in welchem allein Zeit möglich ist" (Max Müller, Existenzphilosophie, S. 111).

37 Einzelheiten zur Vorbereitung der Seinsfrage in den frühesten Veröffentlichungen Martin Heideggers vgl. in Exkurs I, zu den Vorlesungen „Einleitung in die Phänomenologie der Religion" und „Augustinus und der Neuplatonismus" vgl. Exkurs III.

bei Edmund Husserl, wird sich vermutlich sehr intensiv mit den Gedanken seines „Meisters“ auseinandergesetzt haben, – lagen sie doch parallel mit seiner eigenen Vorlesung. Bereits die wesentlichen Einsichten der bedeutsamen Vorlesung des folgenden Sommer-Semesters 1921 „Augustinus und der Neuplatonismus“ (dreistündig) bringen u.a. den Begriff der „Destruktion“. Gleichzeitige „Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles de anima“ und im darauffolgenden Winter-Semester angesetzte „Phänomenologische Interpretationen“ über die Physik des Aristoteles zeigen den geschichtlichen Ort der sachlichen Auseinandersetzung: „Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung ... erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden“[38]. Heidegger lernte viel von Kierkegaard und Dilthey bzw. Graf Yorck von Wartenburg. Das hat er auch nie bestritten. Aber sie waren ihm nur förderlich, indem er sie in sein eigenes Denken und seine Versuche einschmolz. Die genuine Blickrichtung seines Ansatzes und die tragenden Bausteine seines Denkens konnte er ihnen nicht entnehmen. Die „Wiederholung“ der Seinsfrage schien ohnehin eher einer „Restauration der Metaphysik“ zu gleichen; doch sie ging ungleich radikaler und tiefer vor, als man sich die „Auferstehung der Metaphysik“ in den verschiedenen Bereichen des philosophischen Denkens vorstellte. Ich erwähne nur die späten Schriften Georg Simmels[39], die ontologischen Bemühungen Nicolai Hartmanns und Max Schelers[40], die Interpretation Kants als „Metaphysiker“[41] und die Durchbruchswerke für eine neue scholastische Metaphysik[42].

i) Die Art der Bindung Heideggers an die philosophische Tradition

Heidegger fiel auf durch seine „Radikalität“ und durch seine „revolutionäre“ Tendenz.

---

38 SZ 199 Anm. – Heidegger hatte sich die wichtigsten Bausteine für „Sein und Zeit“ schon vor seiner Marburger Zeit erarbeitet. Im Sommer 1923 las er die Ontologie als „Hermeneutik der Faktizität“; zu gleicher Zeit begannen die ersten Niederschriften zu „Sein und Zeit“ (US 95). Wenn man dem Zeugnis von Karl Löwith folgen will, handelte es sich in der Vorlesung von 1923 nur um „formale Anzeigen“ (Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1960², S. 73). Löwiths polemisierende Deutung der „formalen Anzeige“ verdeckt aber deren sachliche Bedeutung.

39 Vgl. z.B. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 229, Anm. 3: „Heidegger hat mir gegenüber schon 1923 von den späten Schriften Georg Simmels mit Bewunderung gesprochen. Daß das nicht nur eine allgemeine Anerkennung der philosophischen Persönlichkeit Simmels war, sondern auf inhaltliche Anstöße hindeutete, die Heidegger empfangen hatte, wird jedem deutlich, der heute in den ersten der vier ‚Metaphysischen Kapitel‘ liest, die unter dem Titel ‚Lebensanschauung‘ zusammenfaßten, was dem todgeweihten Georg Simmel als philosophische Aufgabe vorschwebte.“ Vgl. dazu SZ 249 Anm. 1: „Neuerdings hat dann auch *G. Simmel* ausdrücklich das Phänomen des Todes in die Bestimmung des ‚Lebens‘ einbezogen, freilich ohne klare Scheidung der biologisch-ontischen und der ontologisch-existenzialen Problematik. Vgl. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918. S. 99-153.“ – In Vorlesungen über die „Philosophie des 20. Jahrhunderts“ erläuterte mein früherer Freiburger Lehrer Max Müller die „Auferstehung der Metaphysik“ im Blick auf Heidegger mehrfach mit Hilfe dieses Büchleins von G. Simmel.

40 Vgl. SZ 208, Anm. 1.

41 Ich erwähne nur Heimsoeths Arbeiten, auf die Heidegger SZ 320f., Anm. 1 „kritisch“ Bezug nimmt.

42 Man denke an das Werk von J. Maréchal S.J. Eine wesentliche Vorstufe für Maréchals Kant-Auseinandersetzung bildet das preisgekrönte Werk von C. Sentroul, Kant und Aristoteles, Deutsche Übersetzung, Kempten und München 1911. Heidegger schrieb dazu bereits 1914 eine beachtenswerte Rezension. Vgl. Exkurs I und das Literaturverzeichnis.

Doch nur für ein äußerlich und oberflächlich blickendes Auge war der geschichtliche Tiefgang und das Gespräch mit der Tradition verdeckt. Nach außen wurden zweifellos mehr die „Einseitigkeit“ und die negativen Aspekte der „Destruktion“ sichtbar[43]. Vielleicht ließen sich die Hörer zu sehr davon beeindrucken; aber für sie als Schüler ist eine solche Aufnahme Heideggers auch gleichsam „selbstverständlich“. Denn auch noch der Versuch Heideggers selbst mußte sich den schweren Weg bahnen durch manche Übersteigerungen und extremen Perspektiven hindurch. So kann der erfahrenere Heidegger sogar zu seinem Hauptwerk rückblickend sagen: „Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches ‚Sein und Zeit’, daß ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe“[44]. Dennoch steht bereits auf der ersten Seite von „Sein und Zeit“ – wenigstens sachlich – das Wort „Wiederholung“. Die Einleitung selbst bringt das erstaunliche Wort: „Ob die Antwort ‚neu‘ ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Positive an ihr muß darin liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den ‚Alten‘ bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen“[45]. Das „Wiederholen“ war ja nicht gemeint als das erneute und schmackhaft gemachte Repetieren des „bewährten“ Alten; es ist nicht das selbstverständliche Rezitieren des „Klassischen“. Vielmehr soll sich der unerschöpfliche Reichtum des „Alten“ selbst bewähren angesichts der bedrängenden Fragen, vor denen die Philosophie selbst steht. Das Alte sollte seine „Klassizität“ gerade *zeigen.* Die verborgenen Möglichkeiten und unausgemessenen Winke werden erst einmal gehört, eingeholt und auf den geschichtlichen Boden der Gegenwart hin versammelt. Dadurch rückt die augenblickliche geschichtliche Not mit den konkreten Aufgaben, die dem Denken gestellt sind, nicht bloß eigens und bewußt in die Zugehörigkeit zur Überlieferung ein, sondern in diesem Vermittlungsfeld *spricht* überhaupt erst das „Alte“ als eine Möglichkeit so in die Gegenwart hinein, daß es dieser selbst überhaupt etwas *sagt.* Dann bleibt sie nicht bloß eine *Aussage über* „ewige“ Werte der Kultur, die für alle Epochen der Geschichte in einer strengen Gleichzeitigkeit zeitlose Norm sind. Der Bruch mit vielen Vorstellungen und Kategorien des bisherigen Denkens kann aber bei Heidegger nicht davon ablenken, daß sein Weg entscheidend darin besteht, das Gewesene selbst in einer ursprünglichen Weise zurückzugewinnen und das Gegenwärtige, das sich so ausnehmend geschichtslos und „neu“ vorführt, eigens in seine Zugehörigkeit zur abendländischen Philosophie zurückzufügen. Das betrifft auch genau seine Stellung zur Metaphysik und zur Phänomenologie Husserls.

Der Weg freilich war erst langsam zu bauen, sogar das Wegstück zu „Sein und Zeit“. Manches mochte für den Betrachter anders aussehen. Vieles hat anders gewirkt. Vieles mußte in sich selbst unklar bleiben[46]. „Niemand kann sich aus dem herrschenden Vor-

---

43 Vgl. z.B. K. Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, S. 8f., S. 11 („Die Zeit der Distinktionen ist vorbei.“) S. 16, S. 21, S. 36, S. 46, S. 55, S. 56ff., S. 73, bes. S. 106, 108-110. Vgl. auch Hans-Georg Gadamers Einleitung zur Reclam-Ausgabe des Kunstwerk-Aufsatzes, Stuttgart 1960, S. 103-105. Siehe auch K. Löwith, Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger, in: Les Temps Modernes 2 (1946), 14. Nov., S. 343-360, bes. hier S. 345f., vgl. auch Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960, S. 117ff.

44 US 93.

45 SZ 19.

46 Die Berührung Martin Heideggers mit den Durchbruchsversuchen der protestantischen Theologie in Marburg ist bekannt. Die über längere Zeit stattfindenden, gemeinsamen Lesungen des Johannes-Evangeliums durch Rudolf Bultmann und Martin Heidegger stellen ein konkretes Beispiel dafür dar. In diesem Zusammenhang wird oft ein mehr oder minder starker Einfluß Bultmanns auf die philosophische Grundproblematik Heideggers erwähnt (Säkularisierung christlicher Wahrheiten). Zwei-

stellungskreis mit einem Sprung heraussetzen, vor allem dann nicht, wenn es sich um die seit langem eingefahrenen Bahnen des bisherigen Denkens handelt, die im Unauffälligen verlaufen“[47]. „In jedem Fall lag mir daran, das ganz Andere, jedoch erst nur dunkel, wenn nicht verworren Geahnte, sichtbar zu machen. Bei solchen jugendlichen Sprüngen wird einer leicht ungerecht“[48]. „Andeutung blieb die ganze Vorlesung. Ich folgte immer nur einer undeutlichen Wegspur, aber ich folgte. Die Spur war ein kaum vernehmbares Versprechen, das eine Befreiung ins Freie ankündete, bald dunkel und verwirrend, bald blitzartig wie ein jäher Einblick, der sich dann auf lange Zeit hinaus wieder jedem Versuch, ihn zu sagen, entzog“[49]. „Sein und Zeit“ ist denn auch selbst mehr eine erste Frucht des Bemühens als ein definitives Resultat. Es wird die Aufgabe der Freiburger Jahre Heideggers sein, auch dieses Buch „ursprünglicher“ zu „wiederholen“.

k) Das Überfragen der Subjektivität auf das seinsverstehende Dasein hin

Aus einer solchen Grundabsicht heraus und in solcher „Stimmung“ des Denkens geschah auch Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl und dem ganzen Denken der Neuzeit, d.h. mit dem Begriff der „Subjektivität“. Aber der vom Einblick in den Sachverhalt selbst geführte „Streit“ führte nicht zu einer fruchtlosen und stumpfen Opposition. Der „Streit“ der Auseinandersetzung vollzieht sich zunächst als ein Überfragen der „Subjektivität“ selbst. Dabei war schon der Ansatz von einer Bestimmtheit und Genauigkeit geleitet, die man allzuoft mißachtete. Der Bereich, darin und daraus sich das Seiende in seinem Sein und Sinn bedeutet und bekundet, wird nicht abgelöst und getrennt von der „Subjektivität“ des Subjekts. Er ist kein abgetrenntes Jenseits, ein „Hinterreich“ der Werte oder ein ungeklärt „transzendentes“ Sein, das ohne jede Beziehung zum Subjekt „an sich“ existierte. Er ist aber auch nicht aufgesogen in die Tiefe des Bewußtseins hinein, von diesem geschaffen und in Verfügung behalten; er ist auch nicht mehr verborgen im Sichwissen des absoluten Geistes. Dieses „Subjekt“ ist nicht mehr Herr seiner selbst, d.h. „Träger“ seiner selbst. Es *ist* schlechthin in seiner Weise *da*. „Nur“ das. Es bekundet sein Zusammengehören mit diesem Bereich, darin auch das „Ahnen“ ver-

---

fellos hat Heidegger vielleicht in der Begegnung mit Bultmann viele exegetisch-religionsgeschichtliche Einzelheiten erfahren; wenn man aber nur den bruchstückhaft bekannten Vorlesungen des jungen Heidegger aus den Freiburger Jahren nachgeht (vgl. Exkurs III), dann fallen die außerordentlichen theologischen Qualitäten Heideggers auf; sie wurzeln neben Heideggers Theologiestudium und seinen theologischen Kenntnissen überhaupt in seinem „genialen“ Vermögen der Interpretation und Deutung. Heidegger brachte wohl auch seine theologische „Konzeption“ schon nach Marburg mit; so deutet vieles darauf hin, daß die fruchtbare Begegnung doch auch sehr spannungsvoll war; vgl. einmal die gesamten Äußerungen Heideggers zur Theologie in SZ usf. Viele Mißverständnisse und Fehldeutungen waren Heidegger zweifellos damals schon offenkundig. Es ist zu vermuten, daß er in diesen Begegnungen auch viel „geschwiegen“ hat. Die inneren Spannungen zwischen dem Philosophen und Theologen Martin Heidegger *und* der dialektischen Theologie in ihrer Zeit der Umgestaltung waren jedenfalls nicht so harmonisch, wie man das von verschiedener Seite gerne unterstellt. Der weiteren Arbeit in diesem Feld ist zunächst einmal die Aufgabe gestellt, die vielen Bemerkungen in den frühen Schriften über die Theologie zusammenzusehen mit den (noch unveröffentlichten) Vorträgen Heideggers aus den Jahren 1927/28/30 über „Phänomenologie und Theologie“, „Glauben und Wissen“ usf. Die Deutung setzt zuerst einmal eine gründliche Kenntnis der veröffentlichten Schriften Heideggers voraus.

47 US 130.

48 US 128.

49 US 137.

wurzelt ist, dadurch, daß es ihn versteht. Dasein ist Seinsverständnis. Dieses Dasein ist immer schon *in* der Wahrheit. Es kommt mit jeder „Intentio" immer schon zu spät, weil es nur es „selbst" ist, wenn das, was sich in dieser intentio eröffnet, schon „da" ist. Das Seiende ist nicht nur bei uns und für uns gegenwärtig, sondern es ist *in seiner Gegenwart* „da", die sich in eins mit dem Seienden und seiner weitverzweigten Zugehörigkeit zu einem Verweisungsganzen zeigt. Der „Grund" des Sich-Zeigens des Gegenwärtigen und der Gegenwart selbst erscheinen zwar *in* und *mit* dem Sein des „Da", aber es ist über den Ort und die Weise dieses Grundes weiter nichts entschieden. „Sein" *ist* einfach einmal „da".

Was sich in diesem „Da-sein" alles zeigt und wie weit die heimliche Reichweite dieser versammelnden Stätte reicht, ist erst einmal zu erhellen. Bei Husserl bleiben die Welt und die Zeit letztlich die entsprechende Bewegung des subjektiven Geistes; Welt ist der Horizont der gegenständlichen Sinnbildung; die Welt selbst löst sich auf als Horizontphänomen. So erklärt sich auch der Vorrang des „Aktes" bei Husserl. Noch im Jahre 1931 schreibt er zum Aktproblem: „Die Aktivität ist Aktivität des Ergreifens, nämlich des im Jetzt neu sich selbst Darstellenden. Dieses Ergreifen als Ergreifen des Ich ist das erste des Sichzueignens ... die erste Leistung ist die erfassende Zueignung. Sie ist aber Zueignung durch das active Behalten ... In stetigem Erfassen und in untrennbarer Einheit mit stetigem Behalten erwächst eine Einheit von stetig Behaltendem"[50]. Sofern die Akte und die Akt-Intentionalität eingelagert sind in das reiche Gespinst der anonym fungierenden Intentionalität und in das „Leben", verbleiben Intentionalität und fließendes „Leben" von der Grundidee beherrscht, die Sein als Vorhandenheit deutet. Die unerschütterliche Beständigkeit und die im Grunde zeitlose Gegenwart des „Lebens" bleiben ständig erreichbar. Die voraussetzungslose Herrschaft des subjektiven Vor-stellens läuft zwar *in* der Geschichte ab; sie stößt vielleicht auch an mannigfache Schranken einer grob verstandenen „Faktizität"; sie läßt sogar in der notwendigerweise ständigen Bewegung der Selbsterhellung einen *Fortschritt* zu. Die Philosophie selbst ist sogar im tiefsten Selbstbesinnung und Selbstverantwortung des Menschen auf dem Wege zur Vermenschlichung des „Menschen im großen", der Menschheit, als menschliches Dasein in der Endform, die zugleich Anfangsform ist für die allererste Entwicklungsform der Menschheit zur menschheitlichen Vernunft. Menschliches Dasein ist autonomes Für-sich-selbst-sein, „im Sich-selbst-wollen, im Sich-wollen-können, als was und wie man ist – also im unendlichen Streben ein solches Können zu verwirklichen"[51]. In der kürzesten Weise sagt Husserl selbst zusammenfassend: „Der Seinshorizont ist Interessenhorizont"[52]. Aus der Sicht Heideggers ist aber die Idee der sich im Fortschritt zu weiteren Evidenzen durchorganisierenden Wesensforschung – wie jede Idee von Fortschritt – zutiefst ungeschichtlich. Erst die hinreichend vorbereitete Analyse der „Geschichtlichkeit" im Sinne von „Sein und Zeit" vermag das allerdings aufzuweisen. Sie gipfelt in der freilich nicht eigens dargestellten Fügung der Zeitlichkeitsek-

---

50 Aus Manuskript B 111 9 (1931), zitiert bei Jules Bednarski, Vérité et temporalité: L'impossibilité du dogmatisme, in: Les études philosophiques 14 (1960), S. 501 Anm. 1. – Vgl. auch ebd. Anm. 3 das aus Manuskript C 13 III, p. 12 (1934) zitierte Stück über die „Wiederholung".

51 Vgl. auch zu den vorhergehenden Sätzen fast wörtlich Krisis, Husserliana VI, Beilage X (zu § 29), S. 429.

52 Manuskript C 4, S. 5 (1930), zitiert bei Gerd Brand, Welt-Ich-Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag 1955, S. 130.

stasen, im recht verstandenen „Augenblick“[53].

Wir stellten den „Übergang“ dar, der uns von Husserl zu Heidegger führte. Es dürfte jetzt auch klar geworden sein, daß der beliebte Gedanke zu simpel ist, Heideggers Begriff des menschlichen Daseins als eine „Konkretisierung“ des abstrakten Bewußtseinsbegriffes von Husserl zu verstehen. Je tiefer wir in den sachlichen Bereich beider Denker gelangen, um so fragwürdiger wird jeder Versuch eines „Vergleiches“ oder das Aufzeigen einer „Entwicklung“. Dennoch gaben Husserls Untersuchungen Heidegger wesentliche Hilfen. Wir beleuchteten von zwei Seiten den „Übergang“: die Frage nach der Seinsart des transzendental Konstituierenden brachte uns auf die besondere Seinsverfassung des Menschen. Diese erblickten wir in der „Existenz“. Die weitere Deutung der Existenzverfassung verwies auf das Seinsverständnis. Nach dieser ersten Betrachtung der spezifischen Seinsverfassung des „Subjekts“ (der Subjektivität des Subjekts) führte uns der zweite Weg in einer näheren Untersuchung der Leistungen des Subjekts zuletzt wieder durch die Frage nach der Ermöglichung des Verweisungszusammenhangs auf das Seinsverständnis („Ahnen“). Solchermaßen verschlang sich das transzendentale Motiv sehr eng mit der Seinsfrage. Die Vereinigung beider „Aspekte“ versammelte sich in dem vielfach auslegbaren Wort „Dasein“. Der Versuch, das Dasein in seinem Sinn verständlich zu machen, fordert die Thematisierung des im Dasein selbst liegenden Seinsverständnisses und der darin zugänglichen Idee von Sein. Der Sinn des Seins überhaupt wird sich erst ergeben aus der Klärung des Seinssinnes des Seinsverständnisses, – dieses aber läßt sich erst hinreichend aufklären, wenn wir wissen, was „Sein überhaupt“ besagt. Wir gehen in einem „Kreis“. Sein näheres Verständnis wird uns noch in viele Aporien führen. Vorläufig halten wir einmal nur mit Vorsicht fest: das Sein und das Menschenwesen gehen sich merkwürdig an; keines scheint ohne das andere zu „sein“.

Das bestärkt die bisher schon mehrmals auftauchende Vermutung, daß der rechte Begriff vom Menschen eng zusammenhängt mit dem rechten Ansatz der Seinsfrage. Das ausgewogene „Verhältnis“ beider zueinander bestimmt den ganzen Denkweg Mar-

---

[53] Vgl. die späteren Ausführungen bei der Interpretation der Geschichtlichkeit. Die Durcharbeitung der Heideggerschen Thematik durch den Husserl der Jahre 1930-34 erscheint – von Heidegger her gesehen – in einer Entstellung. Husserl hat konsequent die zu untersuchenden Phänomene auf den Boden seiner Grundlagen bezogen. Die Begriffe der „Möglichkeit“ und der „Zukunft“ sind aus der Sicht der Subjektivität interpretiert. Das Ich kann „nur sein als seine Möglichkeiten verwirklichend – diejenigen Möglichkeiten, in denen es sich zur Identität tätig konstruiert, die ihrerseits eine Idee ist, ein Pol und ein Polsystem“ (Manuskript „Universale Ethik“, A V, 22, S. 50, 1930-1931; bei Brand S. 127). Husserl: „ ... ich trage auch meine Zukunft in mir als Horizont von Möglichkeiten, in denen ich sein werde“ (Manuskript C 2 III, S. 1, 1932; bei Brand S. 126/127). Die Zukunft besteht im Grunde aus „Präsumptiven Tendenzen“, worin das Kommende in „Vorerinnerung“ und „Vorverbildlichung“ vorbewußt ist. Die Vorerinnerung ist nur „quasi-erfüllend“; „sie entwirft nur ‚Möglichkeiten‘ und läßt immer noch andere Möglichkeiten offen. Sie kann jede Möglichkeit ausmalen [!], aber sie kommt prinzipiell nicht über ein Ausmalen hinaus“ (Manuskript C 4, S. 5, 1930, bei Brand S. 131). Vgl. noch bei Brand S. 130-132. Heidegger lehnt (SZ 262) ausdrücklich das „Ausmalen“ der Möglichkeit ab. Brands Interpretation grenzt oft an Heideggers Auslegung in „Sein und Zeit“ an, wo die entsprechenden Texte Husserls bei Brand nicht erscheinen. Brands Untersuchung sieht die Mitte Husserls im „welterfahrenden Leben“ (s. S. 18). Die Unterschiede werden nicht deutlich herausgearbeitet, die zwischen Husserl und Heidegger bestehen. Man hat öfters den Eindruck, daß Husserls Texte mit Heideggers Analysen aufgefüllt werden. Vgl. auch noch ähnlich in G. Brands Besprechung der „Husserl-Literatur und Husserl“ (Adorno, W. H. Müller, G. Funke, H. U. Asemissen), in: Philosophische Rundschau 8 (1960), S. 261-289, z.B. S. 282f., S. 279: „ ... das Ich ist immer schon über sich hinaus, in-der-Welt ...“. Vgl. auch Exkurs II u.ö.

tin Heideggers. Die Ausarbeitung der Seins*frage* verlangt eine Umgrenzung des Seienden, in dem so etwas wie Sein offenbar wird, des Seinsverständnisses. Dieses ist selbst eine Wesensbestimmtheit des Daseins. „Erst wenn dieses Seiende zuvor hinreichend ursprünglich interpretiert ist, kann das in seine Seinsverfassung eingeschlossene Seinsverständnis selbst begriffen und auf diesem Grunde nach dem in ihm verstandenen Sein und nach den ‚Voraussetzungen' dieses Verstehens gestellt werden"[54].

So fordert die Entwicklung des leitenden Zieles von „Sein und Zeit" von sich her eine angemessene Erläuterung des grundsätzlichen Bezugs des Seienden zum Sein. Hierbei wird die innere Einheit von Seinsfrage und transzendentaler Frageweise ein Kernproblem. Der Idee der Fundamentalontologie und den in ihr liegenden methodischen Konsequenzen und Implikaten muß ein Hauptstück der Interpretation gelten, wenn sich die nachvollziehende Deutung überhaupt an die wesentliche Aufgabe Heideggers kehren will. Die weit interpretierte fundamentalontologische Beziehung von Sein und Seiendem gibt dabei selbst einen guten Maßstab an die Hand, um die weitere Entwicklung des Werkes „kritisch" zu verfolgen.

54 SZ 372.

VIERTES KAPITEL

Das Sein des Daseins als Fundament in der ontologischen Grundfrage

Bis jetzt hatten wir die Notwendigkeit der Seinsfrage entwickelt aus den im Verlauf der Darlegung hervorgetretenen Aporien in der transzendentalen Konstitution, in der Frage nach dem Grunde der Intentionalität, in der Suche nach der Einheit des Subjekts und in der Problematik der Seinsweise des Menschen. So bleibt uns die Aufgabe, die sachliche Einheit von transzendentalem Motiv und Seinsfrage selbst zu entfalten, wie sie sich sachlich, begrifflich und methodisch in „Sein und Zeit" spiegelt. Hierbei interessiert uns besonders das Verhältnis von existenzialer Analytik und Fundamentalontologie. Die einzelnen strukturalen Grundbestimmungen der existenzialen Analytik bzw. der Fundamentalontologie bilden erst das Thema der nächsten Untersuchung.

a) Die Fragemöglichkeit der Frage nach dem Sein

Die Frage nach dem Sein als solchem verwies uns in einer merkwürdigen Vor- und Rückbezogenheit auf das Seinsverständnis. Die Wiederaufnahme der Seinsfrage war geleitet von dem Bestreben, den „Sinn von Sein überhaupt" verständlich zu machen in seinen möglichen Abwandlungen. Warum die Frage nach dem *Sinn* von Sein? Die Formulierung enthält die wesentliche Voraussetzung, daß „Sein" sich „von selbst" versteht. Der Mensch ist nur, wenn er schon „im" Sein ist, d.h. Seinsverständnis *ist.* Um ausdrücklich zu machen, was wir eigentlich im unausdrücklichen Verstehen von Sein „meinen", müssen wir das selbst-verständlich herrschende Verstehen von Sein eigens befragen; darin liegt eine große Verlegenheit: das Sein kann nur von sich selbst her die Antwort geben, „was" es ist. Der „Sinn" von Sein kann nicht „außerhalb" des Seins liegen. Wie aber kann das Sein *in seinem Sein* zugänglich werden? Den „Sinn" von Sein klären heißt doch, einen Weg finden, auf dem das Sein als es *selbst* verständlich wird. Wie *kann* Sein verstanden werden?

Die Frage nach dem Sinn von Sein ist eine einzigartige Frage, weil sie nach etwas fragt, was ständig schon „da" ist. Wenn „es" nicht da *ist, ist* der Fragende nicht. Es wird also kein Wunder sein, daß wir erst nach der Frage*möglichkeit* dieser Frage fragen müssen. Aber wenn wir Menschen in einer ausgezeichneten Weise „sind", dann wird auch unser „Sein" einen gewissen Vorrang haben. Dieser Vorzug zeigt sich darin, daß wir Sein verstehen. Wir sind also selbst schon immer *im* Sein: wir halten uns im Sein auf. Anders gesagt: Sein steht in die Verständlichkeit hinein. Wir sind also schon *im* Verhältnis *zum* Sein. So finden wir hier eine Möglichkeit, nach dem Sinn von Sein zu fragen; wir versuchen nämlich zu erfahren, wie das Dasein sein muß, um so etwas wie Sein verstehen zu können. Wie ist das Menschenwesen, daß es dieses Verhältnis „vermag" – oder müssen wir sagen: „braucht"? Oder gilt beides? Wenn sich so das Wesen des Menschen, ein Seinsverstehender zu sein, deutlicher zum Vorschein bringen lassen wird, kann sich auch erst erhellen, „was" dieses Wesen darin versteht. Dasein (Seinsverständnis) und Sinn von Sein erhellen sich wechselseitig.

So haben wir tatsächlich *eine Ermöglichung* der Frage nach dem Sein gefunden. Wir sind also auf dem Weg zur Seinsfrage zuletzt angekommen bei der Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt. So fragen wir nach der Möglichkeit des Seinsverständnisses selbst. Warum und wie kann im menschlichen Verstehen „Sein" zugänglich werden? Der seinsverstehende Mensch muß sich ausweisen, wie denn so etwas wie Seinsverstehen möglich ist. Damit ist für die Frage nach dem Sinn von Sein ein „Horizont" gewonnen; entschieden ist dabei noch nicht, wer den Bezug des seinsverstehenden Menschen zum Sein „gründet". Wir *suchen* ja in dieser Frage nach dem Sinn von Sein eine Antwort. Je mehr sich nun der Horizont selbst enthüllt, in dem das Sein verständlich wird, um so mehr bedeutet das zugleich eine Aufklärung der Möglichkeit des Seinsverständnisses selbst[1].

Indem nun das Seinsverständnis des Menschen der „Horizont" ist, in dem die Frage nach dem Sinn von Sein zunächst gestellt wird, ist noch keine Antwort gegeben. Es ist nur eine „Anwendung" gemacht aus einem offenbaren Vorzug des Daseins: alles Seiende, das im „Da" des In-der-Welt-seins erschlossen ist, gibt sich kund im *Seins*verständnis; anders gesagt: das menschliche Seinsverständnis „umschließt" die möglichen Abwandlungen der Seinsidee. Vom Dasein her formuliert: *in* der Helle, die das gefragte „Sein" *in* unserem Seinsverstehen erreicht, zeigen sich unserem entdeckenden Blick die verschiedenen Seienden in ihrem Sein.

Wir haben einen „Ort" gefunden, von wo aus das Sein als solches, es selbst in seinem Wesen für uns offenbar wird; das Seinsverständnis ist die Öffnung, darin es selbst „da" ist. Die Offenheit dieses Bereichs wird weiteres Thema der Interpretation bilden.

Der gewonnene Horizont für die Frage nach dem Sinn von Sein zeigt sich *in* unserem Seinsverstehen. Damit ist aber das *Seins*verständnis *zunächst* das „Transzendentale" für jedes Seiende. Aber es ist darin noch mehr enthalten. Das Seins*verständnis* ist *als* Horizont die Bedingung für die Möglichkeit der Seinsfrage. Die umgrenzende Explikation und konkret-enthüllende Interpretation des Seinsverständnisses (Dasein) ist also der „transzendentale Horizont der Frage nach dem Sein"[2]. Aber das *Seins*verständnis als Bedingung der Möglichkeit der Seinsfrage ist *Seins*verständnis; das treibt uns in eine große Aporie. Ist hier das „Sein" in „Seins"-Frage und „Seins"-Verständnis dasselbe? Woher nimmt das Seins*verständnis* als Bedingung der Möglichkeit der Seinsfrage das Bedingung*sein?* Ist es *sein* Bedingungsein? Wenn ja, – was heißt dann konkret dieses *„besitz*anzeigende" Fürwort „sein"? Wie ist der „Bezug" des Verstehens zum Sein? Das sind Fragen, die wir zu erwägen haben werden. Sie sollen uns vorbereiten auf die Schwierigkeit der Untersuchung. Mit diesen Fragen ist aber auch deutlich geworden, wie wenig es für die Sache nützlich ist, auf der einen Seite jeden Gebrauch von „transzendental" im Zusammenhang mit „Sein und Zeit" als rotes Tuch zu betrachten, auf der anderen Seite „Sein und Zeit" so zu lesen, als ob überhaupt nur die Rede von der transzendentalen (existenzialen) Analyse des Daseins wäre. Es kommt alles darauf an, dem Sinn dessen, was hier „transzendental" heißt und heißen kann, in seinen Modifikationen und Bewegungen zu folgen. Die Vielfalt der Wege, die sich in den obigen Fragen andeuten, bekundet, daß das Wort hier noch eine nicht entschiedene Offenheit hat. So ist denn auch freilich alles wieder verschüttet, wenn man den Begriff „in seine eigene

---

1 Vgl. SZ 231.

2 Vgl. die Überschrift des ersten Teiles SZ 41.

Sprache“ übersetzt und sich etwas Beliebiges dabei denkt. Wenn die sich weiterbestimmenden Übergänge und die einzelnen Schritte nicht innerhalb dieser Offenheit beachtet werden, ist alles umsonst.

b) Zur ontologischen Interpretation des Daseins (Existenz)

Doch gleich stellt sich ein weiteres Mißverständnis ein, dem wir anheimfallen. Wir haben nämlich fast vergessen, daß das Seinsverständnis selbst nur recht gedacht werden kann aus der Seinsverfassung des Daseins. Deren „Wesen“ bestimmte sich als Existenz. Wenn die Seinsfrage selbst im Horizont des Seinsverständnisses, das als Da-sein ist, recht und angemessen gedacht werden soll, muß die Explikation dieses Seienden in ursprünglicher Weise geschehen. Je mehr das Seinsverständnis selbst in seinem Sein in den Blick kommt, um so sicherer kann die Seinsfrage ihren weiteren Weg gehen.

Die Existenz bestimmt das Dasein in seinem Sein. „Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle.* Die Frage der Existenz ist eine ontische „Angelegenheit“ des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz“[3]. Wenn das Dasein nämlich *in seinem Wesen* das Seinsverständnis ist, d.h. wenn seine ontische Auszeichnung darin besteht, ontologisch zu sein, dann ist es immer schon seiend in der Weise des Verstehens von Sein. Freilich heißt das nicht, daß das Dasein eine ausgesprochene Ontologie ausbildet. „Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen“[4]. Das Vorontologischsein ist das unthematische Verstehen und Auslegen seines Seins. Wenn wir „ontologisch“ im Sinne von „Sein und Zeit“ gebrauchen wollen, dann darf nie vergessen werden, daß das ontologische Fragen nicht wieder auf höhere ontische Eigenschaften und Charaktere zurückfragt. Die ontologische Interpretation ist nicht eine theoretische Verallgemeinerung einer ontischen Tatsache. „Freilich sind die Termini ‚Ontologie‘ und ‚ontologisch‘ mehrdeutig, so zwar, daß sich gerade das eigentümliche Problem einer Ontologie verbirgt ... Ontologische Problematik hat so wenig mit ‚Realismus‘ zu tun, daß gerade *Kant* in und mit seiner *transzendentalen* Fragestellung den ersten entscheidenden Schritt seit *Plato* und *Aristoteles* zu einer *ausdrücklichen* Grundlegung der Ontologie vollziehen konnte. Dadurch, daß man für die ‚Realität der Außenwelt‘ eintritt, ist man noch nicht ontologisch orientiert. ‚Ontologisch‘ – in der populär-philosophischen Bedeutung genommen – meint jedoch – und darin bekundet sich die heillose Verwirrung – das, was vielmehr ontisch genannt werden muß, d.h. eine Haltung, die das *Seiende* an ihm selbst sein läßt, was und wie es ist. Aber damit ist noch kein *Problem des Seins* gestellt, geschweige denn das Fundament einer Ontologie gewonnen“[5]. Die ontologische Deutung sucht keine ontischen Erklärungen, sondern gibt die apriorische Bedingung der Möglichkeit des je faktisch bestimmten Seienden. Sie gibt das Sein des Seienden. Wenn das Sein des Seienden aber verstehbar ist im Dasein, dann ist das *im* Seinsverständnis zu-

---

3 SZ 12.

4 Ebd.

5 WG 13 und 15 Anm. 14.

gängliche Sein das „Transzendentale“ für jedes Seiende. Um aber den Sinn des Seins im transzendentalen Horizont des Daseins als Seinsverständnis zu klären, bedarf es einer ontologischen Explikation des Seinsverständnisses selbst. Dieses durch die Existenz in seiner Seinsverfassung bestimmte Seiende wird in seinen ontischen Verhaltungsweisen „ontologisch“ befragt auf die Bedingungen der Möglichkeit dieses und jenes Verhaltens. In diesen Weisen, in denen es ihm in seinem Sein um dieses Sein geht, versteht sich das Dasein aber gerade aus der Existenz. So gilt
es, die ontologische Struktur der Existenz durchsichtig zu machen. „Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität.* Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern eines *existenzialen* Verstehens“[6]. Diese Frage nach den in der Seinsverfassung des Daseins liegenden, existenzial notwendigen Bedingungen der Möglichkeit für ontische Verhaltungen des Daseins ist eine existenzial-ontologische Analytik. Ein großer Teil der in dem veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit“ unternommenen Untersuchungen betreffen einzelne Hauptstücke einer existenzial-ontologischen Analytik.

c) Existenziale Analytik und Fundamentalontologie

Es ist aber in den obigen Darlegungen deutlich genug gemacht, daß jede Analyse des Daseins nur im Dienst der Seinsfrage steht. Nicht nur das. Die existenzial-ontologische Analyse ist selbst *als* Analyse des Seinssinns des Seinsverständnisses nur im Blick auf die Idee von Sein denkbar. „In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein. *Und so hängt auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein“*[7].

Die verschiedenen Ontologien, die Seiende von nicht daseinsmäßigem Charakter zum Thema haben, bleiben in ihrer letzten Ermöglichung selbst auf die Seinsfrage bezogen. Wenn sich aber der erste Schritt zur Aufklärung des Sinnes von Sein im transzendentalen Horizont einer Interpretation des Daseins auf seine existenzial-ontologische Konstitution hin vollzieht, dann ist das in der Helle von Sein überhaupt verstehende Da-sein für die letzte Begründung der verschiedenen Ontologien von Bedeutung. Der „Bezug“ des seinsverstehenden Daseins zur Idee von Sein überhaupt – und nur aus diesem Bezug und zu seiner weiteren Klärung wird die existenziale Analytik durchgeführt – dieser „Bezug“ ist das *Fundament* für jede andere Ontologie. „Daher muß die *Fundamentalontologie,* aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden“[8].

Es kann überhaupt keine Frage sein, daß die Fundamentalontologie das Ziel von „Sein und Zeit“ ist. Die Fundamentalontologie selbst muß aber in ihren verschiedenen Motivationen und Funktionen stets in ihrer primären Orientierung verstanden werden. Das ist die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein[9]. Die „Einleitung“ zeigte, daß man in verschiedener Weise heute Heidegger immer noch unterstellt, es

---

6 SZ 12.

7 SZ 13 (Hervorhebung von mir).

8 SZ 13.

9 Vgl. SZ 1: „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von *‚Sein‘* ist die Absicht der folgenden Abhandlung.“

handle sich in „Sein und Zeit“ doch um einen „Existenzialismus“, eine „Existenzphilosophie“ oder „Existenzialphilosophie“; in Anbetracht der verhärteten Fronten mag es gut sein, Stellung, Absicht und Grenzen der existenzialen Analytik bzw. der Fundamentalontologie zu verdeutlichen; die reichen Zitationen aus „Sein und Zeit“[10] möchten ausdrücklich als „Belege“ verstanden werden.

„*Gesucht* wird die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt“[11]. Das zeigen der Vorspruch und die auch für den geplanten zweiten Teil geschriebene Einleitung sehr deutlich[12]. Im eigentlichen Thema steht das Sein. Dabei wird vielfach darauf aufmerksam gemacht, daß die einzelnen Analysen in Richtung auf die Seinsfrage unternommen sind und erst im geklärten Lichte der Idee von Sein überhaupt in ihrem vollen Wesen aufgeklärt werden können. Der Zusammenhang von „Existenz“ und „Vorhandenheit“ kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage verständlich werden[13]; die vollzogene Kritik der cartesischen Weltontologie ist ganz auf die Frage nach dem Seins-sinn gestellt[14]; sie muß sogar erst noch eigentlich begründet werden in dem geplanten zweiten Teil[15]; die Frage nach dem Raum muß aus der Enge der zufällig verfügbaren und rohen Seinsbegriffe herausgedreht werden[16]; die Ausarbeitung des Seinsbegriffes ist der Grund, warum solche seltsamen, aber unabweisbaren Phänomene wie das „Man“ ontologisch interpretiert werden[17]; die Analyse des In-Seins ist in fundamentalontologischer Absicht zum Thema geworden[18]; die „Möglichkeit“ kann wie Existenzialität überhaupt nur als Problem vorbereitet werden[19]; erst wenn die expliziten Begriffe von Sein und Seinsstruktur gewonnen sind, darf über das existenziale Verstehen und über die „Wesensschau“ entschieden werden[20]; die Analyse der Aussage soll dem mit dem Seinsproblem eng verkoppelten Phänomen der Wahrheit in seine rechte Dimension

---

10 Aus verschiedenen Gründen wird auf ein Zitieren aus den „Sein und Zeit“ folgenden Schriften verzichtet. Das Verhältnis dieser Schriften zu „Sein und Zeit“ ist erst noch zu erklären.

11 SZ 231.

12 SZ 1ff.

13 SZ 45.

14 Vgl. bes. SZ 94f.

15 Vgl. SZ 100.

16 Vgl. SZ 113.

17 Vgl. SZ 128.

18 SZ 131: „Es bleibt allenfalls noch die Möglichkeit, die Analyse durch vergleichende Charakteristik der Abwandlungen des Besorgens und seiner Umsicht, der Fürsorge und ihrer Rücksicht in die Breite auszubauen und durch die verschärfte Explikation des Seins alles möglichen innerweltlichen Seienden das Dasein gegen nicht daseinsmäßiges Seiendes abzuheben. Ohne Frage liegen nach dieser Richtung unerledigte Aufgaben. Das bislang Herausgestellte ist vielfältig ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie. Darauf zielt aber die vorliegende Untersuchung nicht. *Ihre Absicht ist eine fundamentalontologische.*“

19 SZ 143/144.

20 SZ 147.

helfen[21]; das „ist“ wird wieder begegnen in der expliziten Ausarbeitung der Seinsfrage[22]. „Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des Daseins verwurzelt. Ihr Gedeihen und Verderben hängt am Schicksal dieser“[23]. „Für die zureichende Vorbereitung der Seinsfrage bedarf es daher der ontologischen Klärung des Phänomens der Wahrheit“[24].

d) Das Verhältnis der Analytik des Daseins zur Fundamentalontologie im Spiegel ihrer begrifflichen Darstellung

„Alle Bemühungen der existenzialen Analytik gelten dem einen Ziel, eine Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem *Sinn von Sein* überhaupt zu finden“[25]. Aber diese Frage kann eben sinnvoll nur gefragt werden in einer Interpretation des Seinsverständnisses, d.h. in einer existenzialen Analytik des Daseins. „Die Analytik des Daseins, die bis zum Phänomen der Sorge vordringt, soll die fundamentalontologische Problematik, *die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt,* vorbereiten“[26]. Jede Analyse der Seinsverfassung des Daseins geschieht im Hinblick auf die leitende Idee nach dem Sinn von Sein[27]. Aus der grundsätzlichen Rücksicht auf die Seinsfrage, die *in* einer Interpretation des Daseins erfolgt, bekommen die Termini sowohl der Analytik des Daseins als auch der Fundamentalontologie eine schwankende Bedeutung; die Fundamentalontologie erscheint einerseits identisch mit der Analytik des Daseins[28]; zum anderen scheint sich die „Fundamentalontologie“ zu decken mit der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, also mit der Seinsfrage[29]. Dieses „Schweben“ der Hauptbegriffe ist selbst in einem strengen Sinne not-wendig, weil nur die gegenseitige Verweisung von Seinsfrage und existenzialer Analytik das Unternehmen ermöglicht: „So etwas wie ‚Sein‘ ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört“[30]. Entsprechend zum Vorrang der Seinsfrage behält die Fundamentalontologie ihre führende Stellung. Ihr gegenüber erscheint die existenziale Analytik als das *„erste* Anliegen *in* der Frage nach dem Sein“[31]. Trotz ihrer vorzüglichen Stellung[32] behält sie eine wesentli-

---

21 SZ 154.

22 SZ 160.

23 SZ 166.

24 SZ 183.

25 SZ 372. – Vgl. in den folgenden Zitaten die von Heidegger gesperrten Worte!

26 SZ 183.

27 Vgl. SZ 196, 200.

28 Vgl. SZ 13: Wegen des ontisch-ontologischen Vorzugs des Daseins „muß die *Fundamentalontologie* ... in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden“. SZ 14: „Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht.“

29 Vgl. SZ 196: „ ... in Absicht auf die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt“! Vgl. die Kapitelüberschrift von § 83, S. 436: *„Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt“*. Vgl. die in Anm. 26 und 27 angeführten Texte.

30 SZ 437.

31 SZ 16.

32 Kurz wohl am schärfsten ausgesprochen SZ 15: „Die Seinsfrage ist ... nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seins-

che Beschränkung. „Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*. Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt“[33]. „Es gilt, einen *Weg* zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu suchen und zu *gehen*. Ob er der *einzige* oder überhaupt der *rechte* ist, das kann erst *nach dem Gang* entschieden werden“[34]. Deutlicher kann die „vorbereitende“[35] Funktion der Existenzialanalyse nicht mehr zum Ausdruck kommen.

e) Die vielfachen Grenzen der Daseinsanalyse und ihre Mißverständnisse

Zu dieser „nur“ vorbereitenden Stellung gehört die Einsicht in ihre Grenzen. „Sie hebt nur erst das Sein dieses Seienden (Dasein) heraus ohne Interpretation seines Sinnes. Die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung soll sie vielmehr vorbereiten“[36]. Sie hat aber nicht nur Grenzen gegenüber der Fundamentalontologie als solcher, sondern ihre Dienststellung für die Seinsfrage schränkt den weiten Umkreis der existenzial interpretierbaren Phänomene sehr ein. Die durch die fundamentalontologische Abzweckung notwendig begrenzte Darstellung der existenzialen Analysen wird ausdrücklich mehrfach betont; die Geschichtlichkeit erscheint in solcher Perspektive[37]. „Für die fundamentalontologische Absicht der vorliegenden Untersuchung genügt die existenziale Umgrenzung des im Gewissen aus dem Dasein selbst für es selbst bezeugten eigentlichen Seinkönnens“[38]. Gerade die „existenziell“ vielleicht erregenden Analysen wie die Gewissensanalyse stehen „nur im Dienste der ontologischen Fundamentalfrage“[39]. Es ist also nicht möglich, die in „Sein und Zeit“ erörterten Weisen menschlichen Verhaltens für die Totalität aller auch nur *wesentlichen* menschlichen Möglichkeiten zu halten. Das in fundamentalontologischer Absicht interpretierte Dasein ist nicht *das* „Menschenbild“ Heideggers. Viele Strukturen liegen im einzelnen noch im Dunkel[40], weil sie für die Seinsfrage nicht von erster Bedeutung sind. Das muß besonders betont werden für die Phänomene der Alltäglichkeit, die von jeher in eine existenzialistische Richtung interpretiert worden sind. „Mit Bezug auf diese mag die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß die Interpretation eine rein ontologische Absicht hat und von ‚kultur-philosophischen‘ Aspirationen weit entfernt ist“[41]. Die Neugier wird „in grundsätzlicher existenzial-ontologischer Absicht“[42] erschlossen. „Die ontologisch-existenziale Struktur des Verfallens wäre auch mißverstanden, wollte man ihr den

---

tendenz, des *vorontologischen* Seinsverständnisses“ (Hervorhebung von mir).

33 SZ 436.

34 SZ 437.

35 SZ 404.

36 SZ 17. – Vgl. dazu Anm. 62 mit Verweisen.

37 SZ 377.

38 SZ 301.

39 SZ 290.

40 SZ 372: „Wenngleich im einzelnen viele Strukturen des Daseins noch im Dunkel liegen, so scheint doch mit der Aufhellung der Zeitlichkeit als ursprünglicher Bedingung der Möglichkeit der *Sorge* die geforderte ursprüngliche Interpretation des Daseins erreicht zu sein.“ Vgl. auch SZ 131 (Anm. 18 oben).

41 SZ 167.

42 SZ 170.

Sinn einer schlechten und beklagenswerten ontischen Eigenschaft beilegen, die vielleicht in fortgeschrittenen Stadien der Menschheitskultur beseitigt werden könnte“[43]. „Das Phänomen des Verfallens gibt auch nicht so etwas wie eine ‚Nachtansicht‘ des Daseins, eine ontisch vorkommende Eigenschaft, die zur Ergänzung des harmlosen Aspekts dieses Seienden dienen mag“[44]. Am Ende der thematischen Analyse des In-Seins in den verfallenden Modi des alltäglichen Seins schreibt Heidegger nochmals: „Die leitende Frage dieses Kapitels ging nach dem Sein des Da. Thema wurde die ontologische Konstitution der zum Dasein wesentlich gehörenden Erschlossenheit. Ihr Sein konstituiert sich in Befindlichkeit, Verstehen und Rede. Die alltägliche Seinsart der Erschlossenheit wird charakterisiert durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit“[45].

Die Grenzen der existenzialen Analytik stammen nicht aus einer versteckten weltanschaulichen These, sondern sind durch das Hauptziel der Seinsfrage bedingt. „Sie [die Analytik des Daseins] kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine ‚philosophische‘ Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie bzw. deren ontologische Fundamentierung gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ‚Stücke‘“[46]. Es geht überhaupt nicht um eine anthropologische Fragestellung, denn die Anthropologie fragt gerade nicht in der Radikalität der existenzialen Analytik nach dem Ansatz zur Bestimmung des Menschenwesens. In der Anthropologie bleibt der Mensch „anthropozentrisch“ angesetzt. Es geht hier überhaupt erst um die „Perspektive“, unter der die Frage nach dem Menschen gestellt werden muß. „Der terminus a quo ist meine zentrale Problematik ... der terminus ad quem ... besteht für mich nicht in dem Ganzen einer Kulturphilosophie, sondern in der Frage: Ti to on? Von dieser Frage her ist für mich die Problematik einer Metaphysik des Daseins erwachsen“[47]. „Die ganze Problematik in ‚Sein und Zeit‘, die vom Dasein des Menschen handelt, ist *keine philosophische Anthropologie. Dazu ist sie viel zu eng, viel zu vorläufig.* Hier liegt eine Problematik vor, wie sie bisher *als solche* nicht aufgerollt ist“[48].

Die Frage nach den „weltanschaulichen Hintergründen“ wird zum größten Teil diskutiert unter dem Stichwort „Neutralität der Existenzialien“. Hier kann und braucht keine „endgültige“ Antwort gegeben werden. Ein erster Hinweis wird betonen müssen, daß es in der Herausstellung der Existenzialien nicht um die verallgemeinerten ontischen Eigenschaften des Menschen geht, denen andere inhaltliche Idealbildungen und empiri-

---

43 SZ 176.

44 SZ 179.

45 SZ 180.

46 SZ 17. – Vgl. SZ 301: „Die faktischen existenziellen Möglichkeiten in ihren Hauptzügen und Zusammenhängen darzustellen und nach ihrer existenzialen Struktur zu interpretieren, fällt in den Aufgabenkreis der thematischen existenzialen Anthropologie“ (Heidegger verweist öfters auf K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen. Vgl. SZ 249 Anm. 1, 301f., Anm. 1, 338 Anm. 1).

47 Schneeberger, S. 23.

48 Schneeberger, S. 20; vgl. SZ § 10. *Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie Psychologie und Biologie.* SZ 45f.; SZ 46: „Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum“ (in Descartes’ cogito ergo *sum*).

sche Qualitäten entgegengestellt werden könnten. Die „transzendentale“ Bestimmtheit der Existenzialien übersteigt die faktischen Unterschiede; dennoch leuchtet ein, daß – auch wenn das in „Sein und Zeit“ nicht ausdrücklich gesagt ist – die *Allgemeinheit* der Existenzialien nicht in dem Sinne der Kantischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gedacht werden kann; auch nicht wie Platons Ideen. Wir werden die tieferen Interpretationsversuche zu diesem äußerst schwierigen Thema erst geben können, wenn die inhaltliche Entfaltung und die Gründe für das Abbrechen des Gedankengangs von „Sein und Zeit“ deutlicher geworden sind.

Ein besonderer Angriffspunkt von Psychologen, Theologen, Soziologen usf. bietet die Analyse des „Man“. Der Vorwurf geht auf Solipsismus; die wesentliche Natur-Anlage des Menschen auf die Gemeinschaft falle vollkommen aus. Hier ist aber nur ein typisches Beispiel zu finden, daß eine von Heidegger freilich nicht angezweifelte Wesens-Struktur des Menschen[49] nur in ihrer uneigentlichen Gestalt ans Licht kommt, weil die methodische Art der Fundamentalontologie im Ausgang von einer Analyse der Alltäglichkeit sachentsprechend zuerst das „Man“ entdeckt. Gerade hier gilt auch, daß der fragmentarische Charakter von „Sein und Zeit I“ beachtet werden muß, – obwohl dies grundsätzlich zur Antwort auf die erwähnten Einwände nicht unbedingt notwendig ist. Die Frage, warum Heidegger weder in den veröffentlichten Teilen von „Sein und Zeit“ noch in den anderen früheren Schriften auf den grundsätzlichen positiven „Ansatz“ des Menschen als Gemeinschaftswesen führt, könnte jedoch tatsächlich mitten in die Ursprungsgründe der Seinsfrage selbst führen. Es bleibt aber meist bei den „Konstatierungen“[50]. Nach dem ontologischen Leitmodell des „Selbst“, der „Person“, des „Ich“

---

[49] Das kann überhaupt nicht zweifelhaft sein für jeden, der einigermaßen aufmerksam die entsprechenden Analysen liest; vgl. SZ 125: „Sofern Dasein überhaupt *ist,* hat es die Seinsart des Miteinanderseins.“ Dieser Satz gilt freilich auch für das „eigentliche Selbstsein“. Für viele Sätze möge SZ 298 stehen: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen „sein“ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ‚Gewissen‘ der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Erschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will.“ – Vgl. z.B. SZ 384/385, 263f.; in vielen kleinen Bemerkungen ist auf das echte Miteinandersein angespielt, vgl. z.B. SZ 165: „Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das ‚Gerede‘ nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.“

[50] Es mag in diesem Zusammenhang nicht unbedeutsam sein, daß ausgerechnet in der „Heideggerschule“ um die Zeit des Erscheinens von „Sein und Zeit“ herum Karl Löwith das wohl heute noch bedeutsame Buch über diese grundsätzliche Struktur des Menschen als Gemeinschaftswesen (bes. die Frage nach dem „Reflexionsverhältnis“ in dieser Beziehung zum Mitmenschen) schreibt und sich damit bei Hei-

und „Du", des „Subjekts" usf. wird von solchen „Einwänden" überhaupt nicht gefragt[51].

Es wird nicht geleugnet, daß in dem veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit" offene Fragen in diesen Problembezirken stehen. Aber mindestens heute darf man doch verlangen, daß die „Offenheit" im Sinne des Autors angegangen wird und nicht dazu benützt wird, seine freilich „grundlegenden" ontologischen *Fragen* mit selbstverständlichen empirischen Feststellungen zu verdecken; das Anliegen von „Sein und Zeit" ist sonst schon im Keim „erledigt".

Es ist sogar zu erwarten, daß bei der methodisch strengen Durchführung der existenzialen Analytik die Angewiesenheit dieser auf die Idee von Sein zurücktritt. Wenn die Notwendigkeit der Idee von Sein überhaupt nicht „dogmatisch" einfach gesetzt wird, sondern sich in der Interpretation des Daseins aufweisen lassen soll, dann wird der Rückgang auf die *ursprüngliche* Seinsverfassung des Sein-verstehenden Daseins „radikal" geschehen müssen; eine Unterbestimmung in der Struktur der Existenzialität würde sich ja übertragen auf eine entsprechend dürftigere Idee von Sein[52], wenn man den engen Bezug der Seinsfrage zum Seinssinn des Seinsverständnisses im Auge behält.

f) Das existenzial interpretierte Dasein als Fundament (Grund)

Doch damit ist die Frage nach der grundsätzlichen Bedeutung der existenzialen Analyse des Daseins positiv nicht viel weitergebracht; immerhin ist es in diesem Feld schon viel wert, wenn grobe und rohe Mißverständnisse ferngehalten werden. Nicht entschieden ist damit darüber, ob sich diese „Täuschungen" nicht doch wieder heimlich einschleichen in den Gang der Untersuchung und in den „Grund", aus dem sich diese vollzieht. Die positive Weiterbestimmung der transzendentalen Analytik des Daseins gelingt nur, wenn wir nicht auf einzelne „interessante", „existenziell" bedeutsame und „erregende"

---

degger habilitiert (K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928).

51 Für weitere Erläuterungen zu diesem Thema möchte ich auf den lesenswerten Aufsatz von Detlev von Uslar verweisen, Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 85-101. Zur ontologischen Begrifflichkeit des „Selbst" vgl. auch WG 38.

52 Um nur Beispiele zu geben für eine solche „Verengung", sei eine zentrale Formulierung gewählt aus SZ 183: „Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber ‚ist' nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden." Vgl. SZ 230: „Sein – nicht Seiendes ‚gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist." Die Sperrung der wichtigsten Worte bzw. die Anführungszeichen möchten offensichtlich zu verstehen geben, daß das, was hier „es gibt" und *„ist"* heißt, sich nicht erschöpfen kann in der „Subjektivität" der „Existenz", – trotzdem aber auch nicht vom Dasein lösbar ist. Das „ist" bzw. das „es" in „es gibt" ist erst genauer zu erfragen. „Was es bedeutet: Sein ‚ist', wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll, kann erst konkret gefragt werden, wenn der Sinn von Sein und die Tragweite von Seinsverständnis überhaupt aufgeklärt sind" (ebd.). Vgl. SZ 212, 160, 360 u.ö.

Betrachtungen fixiert bleiben, sondern beim Sinn der existenzialen Analytik verbleiben. „Die Analytik des Daseins zielt jedoch nicht auf eine ontologische Grundlegung der Anthropologie, sie hat *fundamentalontologische Abzweckung.* Diese *bestimmte* zwar *unausgesprochen* den *Gang der* bisherigen *Betrachtungen, die Auswahl der Phänomene und die Grenzen des Vordringens der Analyse",* schreibt Heidegger vor der zusammenfassenden Interpretation des ersten Abschnittes des ersten Teiles[53]. Aber wo sind die Grenzen dieses Vordringens? Wo faßt die Analytik Grund? Die Analyse hat mit den „transzendentalen" Erörterungen gemeinsam, daß sie Bedingungen für die Möglichkeit von ... freilegt, ohne daß diese in den mannigfachen Verhaltens- und Erkenntnisweisen aufweisbaren oder sogar wirksamen Ermöglichungen ihre *letzte* Begründung im „Subjekt" oder im „Dasein (Existenz)" haben. Erinnern wir uns an das, was wir über den Zusammenhang von reiner Tätigkeit und Subjekt und über die „Vorläufigkeit" des transzendentalen Ansatzes überhaupt sagten[54]. Die transzendentale Betrachtung ist eine *fundamentale* Betrachtung: sie setzt zwischen dem „Transzendentalen" (z.B. das Sein-verstehende Dasein) und dem dadurch „Bedingten" (z.B. das Sein von nicht-daseinsmäßigen Seienden) ein „relatives" Sein an; das *Fundament* ist eine notwendige Grund-lage dieser „Relation" oder eine unentbehrliche und notwendige „Bedingung der Möglichkeit" für das Sein eines Seienden; es ist aber nicht gesagt, daß dieser „Grund" und diese „Bedingung" *schlechthin zureichender* Grund und *absolut letzte* Bedingung ist. Die *fundamentale* Bedeutung des *transzendentalen* Grundes bleibt: *„Wahrheit ‚gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist.* Seiendes ist nur *dann* entdeckt und nur *solange* erschlossen, als überhaupt Dasein *ist"*[55]; aber wenn ihre Transzendenta-

---

53 SZ 200 (Hervorhebung von mir).

54 Vgl. II, 2 und II, 3.

55 SZ 226. – Vgl. die Fortsetzung dieses Zitates SZ 226f.: „Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein *ist.* Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann *nicht* sein *kann.* Bevor die Gesetze Newtons entdeckt wurden, waren sie nicht ‚wahr'; daraus folgt nicht, daß sie falsch waren, noch gar, daß sie, wenn ontisch keine Entdecktheit mehr möglich ist, falsch würden. Ebensowenig liegt in dieser ‚Beschränkung' eine Herabminderung des Wahrseins der ‚Wahrheiten'. – Die Gesetze *Newtons* waren vor ihm weder wahr noch falsch, kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen. Die Gesetze wurden durch *Newton* wahr, mit ihnen wurde für das Dasein Seiendes an ihm selbst zugänglich. Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdekken, ist die Seinsart der ‚Wahrheit'. Daß es ‚ewige Wahrheiten' gibt, wird erst dann zureichend [!] bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin ‚geglaubt' wird." – Vielleicht hat dieser letzte Satz, der in den kritischen Besprechungen von „Sein und Zeit" oft als der letzte Schluß gilt für den „Relativismus" des Verfassers, durch die obigen Darlegungen mindestens einen ersten Horizont erhalten, in dem die „relativistische" Deutung ih-

lität im Auge behalten wird, dann kann sie nicht gedeutet werden als *schlechthin zureichender* Grund in einem strikten Sinne; eine Deutung im Sinne einer „bewirkenden Ursache" im ontischen Verständnis zerstört ohnehin den Grundansatz einer transzendentalen Frage. Wenn gesagt wird, daß kein *Sein* eines Seienden nicht-daseinsmäßiger Art „ist" oder „gegeben" ist *ohne* das Fundament des Daseins, dann ist damit nur gesagt: „Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins"[56]. Was hier „relativ" positiv heißt, bleibt *völlig* offen. Es ist ja auf keinen Fall gesagt: *Durch* das ontische Dasein ist alles. Der transzendentale Grund vermag auch *als* unentbehrliches Fundament kein Seiendes zu schaffen[57]. Nichts anderes besagten im Grunde unsere wiederholten Feststellungen, daß die transzendentale Analytik des Daseins nur vorbereitende Funktion hat. „Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein"[58].

Wenn die existenziale Analyse des Daseins ein *erster* Schritt innerhalb der fundamentalontologischen Problematik (diese als Seinsfrage verstanden) ist, dann *kann* sie gar nicht den *schlechthin* zureichenden Grund bieten; sie vermag schon dem Ansatz nach nicht (im strengen Sinne) *letztes* Fundament der Fundamentalontologie zu sein. Angesichts der ständigen Mißdeutungen kann es einfach nicht genug wiederholt werden: „Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben"[59]. Bereits die erste Umschreibung der existenzialen Analytik läßt den

---

re *Selbstverständlichkeit* der Interpretation „kritisch" betrachtet. Freilich kann man zugeben, daß Heideggers Sätze in dieser Richtung unglücklich formuliert sind, wenn man an die Breitenwirkung des Buches denkt. Kann man aber den Verfasser für solche verfehlten und von ihm gar nicht intendierten Wirkungen „verantwortlich" machen, wenn die genügend hervorgehobene Beschränkung *und* Bescheidung auf die fundamentalontologische Absicht überhaupt nicht beachtet wird, – nicht einmal von den „Philosophen" selbst?

56 SZ 227. Der Satz folgt unmittelbar auf den in Anmerkung 55 zuletzt zitierten Passus. Es kann hier nicht um eine schon in Einzelheiten führende Deutung des Wahrheitsphänomens gehen.

57 Vgl. über den Zusammenhang von transzendentaler und fundamentaler Betrachtung die Überschrift zum zweiten Abschnitt in Husserls Ideen I, Husserliana III, S. 57: „Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung". R. Boehm hat in seinem Aufsatz „Zum Begriff des ‚Absoluten' bei Husserl", S. 237f. diese Unterscheidung auf Husserl angewendet.

58 WG 42 Anm. 59.

59 SZ 16. – Wenn man aber trotzdem Heidegger auf eine Anthropologie festlegen will, dann muß man die Texte unsauber aus dem Kontext reißen. Vgl. z. B. Christian Graf von Krockow, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie unter Einschluß ihrer Grenzgebiete. Herausgegeben von Prof. Dr. Helmut Plessner, Band 3, Stuttgart 1958, S. 68f. Der Verfasser legt sich seine Sicht Heideggers in einer „Vorbemerkung*: Die Problematik der Interpretaton"* fest. Dort heißt es: „Weil S u. Z als ‚vorbereitende' Analyse dem Sein des Daseins und nicht der ‚Seinsfrage überhaupt' nachgeht, ergibt sich die Möglichkeit, diese Daseinsanalyse von der

Raum dafür offen, daß das Dasein in einer sehr weit verstandenen Tiefe seine Konstitution finden kann: „Die Frage nach dieser (der ontologischen Struktur der Existenz) zielt

---

Seinsfrage zu trennen und sie zum selbständigen Gegenstand der Betrachtung zu machen“ (S. 68). Vom Spätwerk her stellen sich dem aber Bedenken entgegen: „Aber diesem Vorgehen, das praktisch dem aller bisher vorliegenden Kommentare entspricht – wird scheinbar dadurch jeder Boden entzogen, daß Heidegger es in späteren Veröffentlichungen entschieden zurückgewiesen hat“ (ebd., es folgt ein Verweis auf WM[6] 17, wo Heidegger die Seinsfrage als die einzige und eigentliche Frage von „Sein und Zeit“ bezeichnet . Aber von Krockow meint nun, daß Heidegger nicht immer so geurteilt habe. Als Beleg dafür zitiert er aus der Einleitung von „Sein und Zeit“ folgenden Satz: „In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie bzw. deren ontologische Fundamentierung gibt die folgende Interpretation nur einige wenige, wenngleich nicht unwesentliche ‚Stücke‘“ (SZ 17). Daraus zieht er die für seine Interpretation durchgehend bestimmende und als Beweis genommene These, daß es dann also auch seltsam wäre, „wenn diese nicht unwesentlichen ‚Stücke‘ sich nicht auch unter philosophisch-anthropologischem Gesichtspunkt sollten betrachten lassen“. Die Konsequenzen für die Deutung: „Der Widerspruch, der sich hier andeutet, würde das angegebene Vorgehen rechtfertigen, wenn sich nachweisen ließe, daß das Denken selbst eine Kehre vollzogen hat, die den späteren Heidegger dazu führt, seine eigene frühere Auffassung umzudeuten. Es wäre dann möglich, ja notwendig, Heidegger gegen Heidegger auszuspielen – vielleicht sogar zu verteidigen“ (S. 68f., zu den letzten Formulierungen vgl. Löwith, a.a.O., S. 8). Wie steht es aber um den „Widerspruch“, der sich hier andeuten soll (S. 68 und 69)? Der „Widerspruch“ verschwindet völlig, wenn man nur den Kontext aus SZ 17 zitiert. Ich führe den Vor- und Nachsatz an, dazwischen den oben zitierten Satz andeutend: „Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine ‚philosophische‘ Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie bzw. deren ontologische Fundamentierung ... ‚Stücke‘. Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch *vorläufig.“* (SZ 17). Der von v. Krockow isoliert zitierte Satz hat nämlich auch einen anderen Sinn, knapp umschrieben etwa den: *Wenn* die Analytik schon in Richtung auf eine Anthropologie hin verstanden *würde* (als vielleicht einzig möglicher Vergleichspunkt, der „philosophisch“ noch in eine diskutierbare Nähe zum Anliegen und Sinn der Analytik kommt im Gesichtskreis der damaligen philos. Systematik) bzw. genauer: als *Fundament* für die Anthropologie verstanden werden sollte, dann gibt sie ... Hier wird also wahrhaftig Heidegger gegen Heidegger „ausgespielt“ (s. o.) in einem allerdings sehr willkürlichen Sinne. Das macht einen peinlichen Eindruck, – zumal der Verfasser meint, das Seinsdenken Heideggers führe zuletzt in Tiefen und Untiefen, „in die wissenschaftliche Argumentation nicht mehr zu folgen vermag“ (S. 68). Wie steht es aber um das Bewußtsein, „sich nur an der Sache selbst (zu) rechtfertigen“ (S. 69), wenn der angenommene Widerspruch gar nicht existiert? Was ist dann „die Sache selbst“?

auf die Auseinanderlegung *dessen, was Existenz konstituiert.* Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die Existenzialität“[60]. Diese „Existenzialität“, d.h. ihre Reich-weite, ihr Bereich bleibt in einer merkwürdig unentfalteten Dimension stehen. Man kann darin eine terminologische Unbestimmtheit sehen; die „Unbestimmtheit“ hat aber auch den Vorzug, daß sie die „Gegend“ offenläßt, in der das Seiende in seiner ganzen „Eigentlichkeit“ und in seinem Ganz*sein*[61] „wirklich“ gründet.

g) Dasein als Grund-lage und der Sinn der „Vorläufigkeit“ der existenzialen Analysen

Wir haben nämlich bisher den Sinn und Begriff der existenzialen Analytik nicht voll entfaltet; diese Beschränkung geschah aus methodischen Gründen der Vereinfachung. Das ist aber auch gerechtfertigt von der oben schon gemachten Feststellung her, daß der Begriff der existenzialen Analytik eine „Unbestimmtheit“ in sich trägt, die sich von dem unausgetragenen und noch nicht durchmessenen Maß der „Existenzialität“ her bestimmt[62]. Die „Vorläufigkeit“ und „vorbereitende Funktion“ der existenzialen Analytik wird sich nicht darauf beschränken, ein unabhängiges und selbständiges Forschungsgebiet zu sein, darauf die weitere Untersuchung aufbauen könnte im Sinne eines vorhandenen Fundamentes. Damit wäre der transzendentale Charakter der Analytik und ihr innerer Zusammenhang mit der Seinsfrage verloren. Bevor wir die weiteren Ausführungen über die „Vorläufigkeit“ dieses Fundaments geben, muß also dieser spezifische transzendentale Charakter der Analyse in einer ersten Vorzeichnung geklärt werden.

Es kommt alles darauf an zu erkennen, wie das Dasein „Fundament“ und Grund-„lage“ sein kann. Dieser Grund empfängt seine „Lage“ ganz aus der Seinsweise der Existenz und des dazugehörigen Seinsverständnisses. Der Grund darf also nicht „von außen“ bestimmt werden; er wird sonst zu einem Vorhandenen nivelliert. In diesem Sinne kann man sagen, daß alles „Sein“, was nicht *innerhalb* des Daseins (im weitesten Sinne) ist, ausgeschaltet bleibt. Die Bedingungen der Möglichkeit der ontischen Erfahrungen und Verhaltungen des Daseins werden gesucht, indem gefragt wird, wie weit das Dasein selbst (im weitesten Sinne) diese Bedingungen und Voraussetzungen aus seinem eigenen Grunde gibt und zum Vorschein bringt, d.h. hervor-bringt. Diesen Grund sucht die Analytik innerhalb des Umkreises, der das „Wesen“ des Daseins bildet. Soweit sich die „Analytik“ auf diesen Kreis der möglichen Begründung kritisch beschränkt, bleibt sie in solcher „Immanenz“ eine transzendentale Methode.

In diesem „Übersteigen“ der einzelnen Verhaltungen und der sich darin zeigenden Seienden geschieht also ein „Rückstieg“ in das „Wesen“ des Daseins. Da aber das Wesen des Daseins weder „Bewußtsein“ noch „Subjektivität“ ist, sondern „Existenz“, erfolgt der Rückgang zu den Bedingungen der Möglichkeit von ... auf die Sphäre, die Heidegger „Existenz“ nennt. Dieser Bereich selbst bleibt in seiner Reichweite „offen“.

---

60 SZ 12 (Hervorhebung von mir).

61 Es kann hier nur angedeutet werden, daß sich die Begriffe „Ganzheit“, „Ganzseinkönnen“ und „Ganzsein“ keineswegs decken. Vgl. darüber IV, 3.

62 Vgl. z.B. SZ 183: „Die Analytik des Daseins, *die bis zum Phänomen der Sorge vordringt,* soll die fundamentalontologische Problematik, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, vorbereiten“ (von mir gesperrt). Andererseits dehnt sich der Begriff aus bis zur Analyse der Zeitlichkeit (= Seins-sinn der Sorge); vgl. z.B. SZ 333: „Die existenzial-zeitliche Analyse“. Vgl. dazu III.

Entscheidend ist nur, daß das Dasein sich aus ihm in einer Möglichkeit seiner selbst verstehen kann. Die ontologische Struktur der Existenz selbst bietet also die Möglichkeit, daß sich die Konstitution noch weiter erstreckt. Diese „offene" Struktur sehen wir auch in dem schon öfters zitierten Satz aus „Sein und Zeit": „Die Frage nach dieser (ontologischen Struktur der Existenz) zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert." Die letztgenannte „Existenz" kann also Nominativ oder Akkusativ-Objekt sein. Heidegger nennt diesen auseinanderlegenden „Rückstieg" auf den Bereich der „Existenz" nicht mehr „transzendental", sondern existenzial. Um aber die darin aufbewahrten Kennzeichen der „transzendentalen" Verfahrensweise nicht zu vergessen, gebrauchen wir öfters beide Titel zusammen.

Bei diesem Ansatz des „Daseins" (Existenz) fällt aber die bisherige „Immanenz" der transzendentalen Methode, d.h. besser: sie verwandelt sich. Die Erkenntnisgründe des klassischen „transzendentalen" Denkens, des Subjekts *und* des Objekts, sind als immanente Bestimmungen der Vernunft in einer ursprünglichen Einheit beisammen. Durch die immanenten Voraussetzungen ist das faktische Seiende selbst entsprechend zureichend und gleichwertig „vertreten". Das Seiende selbst ist „Phänomen" in einem weitesten Sinne: Erscheinung kraft eines wie immer gedeuteten Bewußtseins.

Die Erkenntnisgründe bleiben auch im Dasein beieinander. Aber dieses Dasein wird als In-der-Welt-sein selbst bestimmt durch das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden. Dieses ist auch mit „da". Es bekundet sich als erschlossen in dem durch die Existenzverfassung eingeschlossenen Seinsverständnis. In der Helle, die das nichtdaseinsmäßige Sein *in* unserem Seinsverständnis gewinnt, zeigt sich dem Dasein seine „Welt". Gerade hier ist aber der Punkt, wo das „Transzendentale" einen weiteren Sinn erhält. Das Dasein (im weitesten Sinne) erscheint hier nämlich zugleich als der Grund für das „Subjekt" und das „Objekt". Es ist selbst das Auseinanderstehenlassen, das dis-stare von „Subjekt" und „Objekt"; Heidegger sagt dann (freilich in einer nicht angemessenen Sprache): Das Dasein ist gerade das „Zwischen". Das Dasein ist *als* Seinsverständnis die „Dis-stanz" dieses Zwischen. Aber wie *ist* das Dasein, daß es diesen „Gegenhalt" darstellen kann? Die Antwort muß hier kurz lauten: weil es selbst im Seinsverständnis eine „Öffnung" darbietet, in der der ganze Bereich jeglichen „Auseinanderstehens" in seinem Wie und Was zugänglich ist: die Idee von Sein, der Sinn von Sein überhaupt, Sein als solches.

Diese Idee von Sein ist nicht gleichzusetzen mit „Gott". Ja der Begriff der übersinnlichen und metaphysischen „Transzendenz" wird gerade gebraucht für das „Seinsverständnis". Es wird im Verlaufe des V. Abschnitts zu erklären sein, warum dieser „Einsturz" der herkömmlichen „Transzendenz" stattfindet. Der bisher erörterte Sinn des „Transzendentalen" schließt nun auch all das ein, was hier unter Seinsverständnis, Sinn von Sein usw. erläutert wurde. Scharf formuliert kann man sogar sagen, daß der transzendental-existenziale Rückgang auf die Bedingungen der Möglichkeit nur möglich ist, weil in der Existenzverfassung die „Transzendenz" (Seinsverständnis) und darin die Idee von Sein überhaupt gegenwärtig und zugänglich ist. Sofern nun „transzendental" nach der Möglichkeit und Bildung der „Transzendenz" gefragt wird, verschmelzen die beiden Begriffe noch viel stärker. Es ist das „Transzendentale" in der Einheit beider.

Dadurch wird aber der Gang der Analytik des Daseins schwieriger. Die Frage wird drängender, wie weit denn das Dasein selbst Ermöglichungsgrund sei für das, was offenbar nur in seinem Bereich zum Vorschein kommt. Die Antwort ist in erster Sicht vielleicht sehr enttäuschend. Der „Grund" ist als Dasein da. Der Grund ist so in dieser

Öffnung gegenwärtig. Sofern er DA ist, ihm das Dasein die Stätte bietet für die Offenheit, erscheint das „DA"-SEIN selbst als „Grund". Der kaum überschätzbare Beitrag der Phänomenologie in unserer Frage besteht darin, daß sie es erst einmal ermöglicht, „nur" zu sagen: SEIN ist *als* DA-SEIN „DA"; hier ist auch der Ursprung jenes Wortes, dessen Gebrauch manchem ein Beweis für den Spuk und für die Mythologie eines Heideggers ist: „‚Es gibt' das Sein." Als solches ist es aber kein Gegebenes im Sinne eines irgendwo Vorkommenden. Dieses Geschehnis ist immer schon vollzogen und vollzieht sich je neu. Es wird nicht von außen an das Dasein herangetragen, es wird aber von ihm auch nicht schlechthin und eindeutig geleistet. Die Kategorien von aktiv und passiv scheinen hier zu versagen. Helfen wir uns einmal vorläufig damit, daß wir sagen: das „DA"-Sein ist ein Medium, in dem das Sein zum Scheinen kommt. Das Seinsverständnis des Daseins ist offenbar der Ort, wo der Sinn von Sein durchsichtig wird und in dieser Luzidität erst recht ins Spiel kommt. Es ist bezeichnend, daß Heidegger diesen Spielraum des Daseins auch ganz in medialer Ausdrucksweise entfaltet: geschehen lassen, sich zeigen, wirksamwerden lassen, sich bewähren, sich darstellen, sich auslegen usw.

Damit zeichnet sich auch ein erster Sinn dessen ab, was Heidegger „Analytik" heißt. Sie ist kein Auflösen in Elemente, kein Ableiten und Deduzieren von gegebenen Prinzipien aus, sondern sie bedeutet ein Auflösen als auflockerndes Freilegen, ein heraushebendes Sehenlassen dessen, was sich selbst von sich her ausspricht und bekundet, sich aber auch allzuoft verbirgt, verstellt und verdeckt. Die Analytik des Daseins wird zur *Hermeneutik* des Daseins. „Kardinalproblem" und „Fundamentalfrage" darin bleibt aber der im Seinsverständnis offenbare Sinn von Sein[62a]. Die Zusammengehörigkeit von Daseinsanalyse und Seinsfrage bestimmt auch hier den konkreten Gang der Methode.

Diese wesentliche Verbindung wird aber tatsächlich in „Sein und Zeit" noch einmal bestätigt durch die Art und Weise, wie die vorbereitende und „vorläufige Struktur" verstanden wird. „Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen. Dieser Nachweis muß sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit"[63]. Sie kommt also selbst erst in *ihr* Ziel, wenn sie in die ursprüngliche Seinsganzheit des Daseins zurückgenommen ist[64]. Das ist die Zeitlichkeit, deren Interpretation keine geringen Schwierigkeiten bringen wird[65]. Die Analyse der Zeitlichkeit – und darin besonders der Geschichtlichkeit – sprengt den Rahmen der im engeren Sinne verstandenen „existenzialen" Analytik. Die ontologischen Horizonte der Analyse werden „undurchsichtiger"[66]. In wenigen Seiten vermehren sich die Hinweise auf die Vorläufigkeit der

---

[62a] Zu den Begriffen „Kardinalproblem" bzw. „Fundamentalfrage" vgl. SZ 37 bzw. SZ 5.

[63] SZ 17.

[64] „Was daher die *vorbereitende* existenziale Analytik des Daseins *vor* der Freilegung der Zeitlichkeit bereitgestellt hat, ist nunmehr in die ursprüngliche Struktur der Seinsganzheit des Daseins, die Zeitlichkeit, *zurückgenommen.* Aus den analysierten Zeitigungsmöglichkeiten der ursprünglichen Zeit haben die früher nur erst ‚aufgezeigten' Strukturen ihre ‚Begründung' erhalten." (SZ, 436).

[65] Vgl. VI, 1, 2.

[66] Vgl. SZ 377: „Bedarf es nach dieser ersten Kennzeichnung des Ganges der ontologischen Exposition des Problems der Geschichtlichkeit aus der Zeitlichkeit noch

Analysen sehr stark[67]; aber nicht nur in dem Sinne „vorläufig", daß sie keine materiale Vollständigkeit hätten; auch nicht, daß sie noch nicht von ihnen selbst her die klaren ontologischen Horizonte hätten, sondern in der Einsicht, daß sich die *„vollzureichende* existenziale Interpretation"[68] erst „hinreichend sicher"[69] durchführen läßt an der geklärten Idee von Sein überhaupt. So ist also schon die existenzialontologische Interpretation in bezug auf die Zeitlichkeit erst „vorläufig" abgeschlossen[70]; „ ... mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt"[71]. Da diese Antwort durch die Rück- und Vorbezogenheit von Dasein und Sein schon im Hinblick auf die Idee von Sein gewonnen ist, „wird der bisherige Gewinn der Daseinsauslegung seine existenziale Rechtfertigung erhalten", „erst wenn die Grundstrukturen des Daseins in expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet sind"[72]. *„Solange diese* [Idee von Sein überhaupt] *nicht gewonnen* ist, bleibt *auch die wiederholende* Analyse des Daseins *unvollständig und mit Unklarheiten* behaftet – um von den sachlichen Schwierigkeiten nicht weitläufig zu reden. Die existenzial-zeitliche Analyse des Daseins *verlangt* ihrerseits *eine erneute Wiederholung* im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes"[73]. Zu dieser umfassenderen ontologischen Durchsichtigkeit im Lichte der geklärten Idee von Sein überhaupt gehört, daß auch der Seins-sinn des nichtdaseinsmäßigen Seienden in seine eigentliche Beziehung zum Dasein kommt[74]. Erst die volle Interpretation in der Exposition der Temporalität des Seins gibt eine konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins[75]. An einer entscheidenden Stelle der existenzialen

---

der ausdrücklichen Versicherung, daß die folgende Untersuchung nicht des Glaubens ist, das Problem der Geschichte durch einen Handstreich zu lösen? Die Dürftigkeit der verfügbaren „kategorialen" Mittel und die Unsicherheit der primären ontologischen Horizonte werden um so aufdringlicher, je mehr das Problem der Geschichte seiner *ursprünglichen Verwurzelung* zugeführt ist."

67 Vgl. nur SZ 328, 333, 349, 351, 357, 360, 363, 366, 368, 371/372, 392.

68 SZ 357 (Hervorhebung von mir).

69 SZ 366. Mit dem „vollzureichend" und „hinreichend sicher" ist auf die oben gemachte Unterscheidung von transzendental-fundamentalem Grund und schlechthin zureichendem Grund angespielt. Vgl. auch SZ 436 in Anm. 64 und alle in Anm. 67 zitierten Verweise; vgl. auch „existenziale Rechtfertigung" (SZ 17).

70 SZ 405, 419, 436f.

71 SZ 17.

72 SZ 16.

73 SZ 333 (Hervorhebung von mir).

74 Ebd., vgl. SZ 13: „Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – *als Konstituens des Existenzverständnisses* – zu: ein Verstehen des Seins alles nichtdaseinsmäßigen Seienden" (von mir hervorgehoben).

75 SZ 19: „Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins.* In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben." SZ 147: „Eine den *Grenzen* dieser ganzen Untersuchung entsprechend *befriedigende* Aufklärung des *existenzialen*

Analytik heißt es ausdrücklich: „Kann das Dasein noch ursprünglicher verstanden werden als im Entwurf seiner eigentlichen Existenz?“[76]. Die recht verstandene Untersuchung des ontologischen Problems der Geschichtlichkeit[77] zeigt, daß das Dasein noch ursprünglicher verstanden werden kann; das zeigt sich noch im Rahmen des veröffentlichten Teiles von „Sein und Zeit“. „Die existenziale Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins gerät ständig unversehens in den Schatten. Die Dunkelheiten lassen sich um so weniger abstreifen, als schon die möglichen Dimensionen des angemessenen Fragens nicht entwirrt sind und in allen das *Rätsel* des *Seins* und, wie jetzt deutlich wurde, der *Bewegung* sein Wesen treibt“[78].

h) Das sachgebotene Verständnis der existenzialen Analytik und die wahre Deutung der „Kehre“

Wir glauben, daß mit diesen Zeugnissen und Belegen deutlich geworden ist, daß es auch in dem veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit“ *in* der existenzialen Analytik um die Seinsfrage geht. Die schwankende Offenheit des Begriffs „existenzial“ (Existenz) zeigt die vorläufige und vorbereitende Struktur der Daseinsanalyse[79]. Der deutlich gemachte

---

Sinnes dieses Seinsverständnisses wird erst *auf Grund* der temporalen Seinsinterpretation erreicht werden können“ (von mir gesperrt). SZ 17: „Ist dieser [Horizont für die ursprünglichste Seinsauslegung] erst gewonnen, dann verlangt die *vorbereitende* Analytik des Daseins ihre Wiederholung *auf der höheren und eigentlichen Basis“* (von mir hervorgehoben).

76 SZ 372.

77 SZ 377: „Die durch die fundamentalontologische Abzweckung überdies notwendig begrenzte Exposition des existenzialen Problems der Geschichtlichkeit ...“.

78 SZ 392.

79 Dabei ist es nicht unwesentlich, darauf hinzuweisen, daß bereits die Gliederung diese Momente sehr deutlich unterscheidet:

Erster Teil

Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein

Erster Abschnitt (S. 41 – 230)

Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

Zweiter Abschnitt (S. 231 – 437)

Dasein und Zeitlichkeit.

Ich glaube, daß sich die oben gemachte Unterscheidung von *transzendentalem* Fundament und letztem *zureichenden* Grund klar ausgesprochen findet – außer den zahlreichen obigen Belegen – in der Überschrift zum ersten Abschnitt: „Die *vorbereitende Fundamental*analyse“. Dabei ist zu beachten, daß die zusammenfassende Intention des ersten Teiles die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit hin ansetzt; erst die Zeit (nicht das „faktische“ Dasein!) gilt als transzendentaler Horizont der Frage nach dem Sinn von Sein. – Vgl. auch die Überschrift von § 45: „Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden“ (SZ 231). Das in der vorbereitenden Analyse *Gefundene* (Sorge als das Sein des Daseins) ist nicht das *Gesuchte* (Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein). Das ist SZ 231 klar

Sinn dessen, was „vorbereitende Fundamentalanalyse“ heißt, verbietet m.E. Sätze folgender Art: „Es gibt also in jedem Fall zweierlei Gründe, Fundamente und Begründungen: das Fundament ‚Dasein‘, auf Grund dessen es Sein gibt, und das Fundament ‚Sein‘, auf Grund dessen es Da-sein gibt[80].

Was hier je „Fundament“ und „Grund“ heißt, bleibt bei Löwith undifferenziert, d.h. er deutet Dasein als das „seiende ontische Fundament“[81] des Seins. Löwith schreibt in

---

unterschieden durch Hervorhebungen und Teilung in zwei Abschnitte. So kann der *grundsätzliche* existenziale Begriff vom Dasein gar nicht „einseitig“ sein (Karl Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. 2. erweiterte Auflage. Kleine Vandenhoek-Reihe Nr. 98/99. Göttingen 1960, S. 41 [Anmerkung]); damit ist nicht gesagt, daß sich dieser Begriff – gegen den Willen der leitenden Frage – in „Sein und Zeit, Erster Teil“ nicht „einseitig“ verschiebt; eine solche Unterscheidung ist aber auch notwendig auf Grund dessen, was Heidegger *selbst* in „Sein und Zeit“ als *Ziel* vor Augen hatte. Die klare und deutliche Vorgängigkeit der Seinsfrage fordert sogar vielleicht das „Aufgeben“ der existenzialen Analytik (sofern diese in den Engpaß kommt); der rückschauende Blick ist *deshalb* auch keine *grundsätzliche* „Umdeutung“ (K. Löwith, a.a.O., S. 26, Anm.).

80 K. Löwith, a.a.O., S. 38.

81 Es wäre freilich wohl ein Irrtum zu glauben, Löwith kenne die oben angezogenen Stellen nicht; vgl. z.B. S. 22. Aber die Deutung hört beständig am transzendentalen Sinn der Darlegungen vorbei: „Die ontologische Frage nach dem Sein überhaupt bedarf eines bestimmten, seienden, ontischen Fundaments, und dieses ist dasjenige Seiende, welches wir selbst sind, weil nur Dasein überhaupt nach dem Sinn von Sein fragen kann“ (ebd.). Daß „das Sein von dem Fundament des Daseins her verstanden wird, weil es nur von ihm aus zugänglich ist“ (a.a.O., S. 23), heißt doch noch nicht, daß das Dasein ontisches Fundament ist. Das grundsätzliche Problem wird ja noch am Ende von „Sein und Zeit“ als „eingehüllt“ betrachtet: „läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?“ (SZ 436). Der Ausgang von der Hermeneutik des Daseins, „die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es zurückschlägt“ (vgl. SZ 38 und 436), hat nicht als unausweichliche Folge in sich, daß die Ausgangsstellung „Subjekt“ für alles bleibt. So denkt Löwith aber, z.B.: „ ... Heidegger, der in ‚Sein und Zeit‘ das Sein und seine Wahrheit ‚fundamental‘, vom Dasein her versteht, späterhin aber umgekehrt [!] dieses von jenem her, ohne beide Zugänge zum Einklang zu bringen, es sei denn durch das Postulat der ‚Entsprechung‘ von Seinsgeschick und schicklichem Dasein, überhaupt von Sein und Menschenwesen“ (S. 26). Entsprechend diesem Grundansatz der Deutung fällt die Interpretation der „Relativität“ des „es gibt“ und anderer Einzelheiten aus (vgl. 27ff.). Warum schreibt denn Heidegger das „es gibt“ usf. in Anführungszeichen? – Zu S. 26 (bes. der Satz, an den sich die Anm. 1 anschließt, vgl. SZ 213: „ ... dessen [des Daseins] *ontische Bestimmtheit, die wir Seinsverständnis nennen“* (von mir gesperrt). Man kann den Ton in „Seinsverständnis“ ja nicht nur auf das Verstehen legen, das *Seins*verstehen läßt sich nicht völlig ausspielen (im Sinne eines selbständigen Daseins, das sich zum „Sein“ ent-

der zweiten Auflage seiner Schrift über Martin Heidegger: „Die folgenden Überlegungen sind manchmal mißverstanden worden, als habe der Verfasser zeigen wollen, daß Heidegger seine ursprüngliche Ausgangsstellung in illegitimer Weise verfälscht habe, während doch ausdrücklich betont wurde, daß seine ‚Kehre' ihre eigene Art von Folgerichtigkeit habe, weil sich die Fragestellung in sich selbst umkehrt, wobei eine ebenso entscheidende wie ‚subtile Verlagerung des Schwergewichts' erfolge, nämlich vom sich selbst entschlossenen und sich vor dem Nichts behauptenden Dasein zum sich selbst gebenden Sein, für dessen Verständnis zuerst das je eigene Dasein das ‚Fundament' war, wogegen es später nur dem Anspruch des Seins zu entsprechen hat und also nicht mehr fundamental ist"[82]. Es geht immer wieder um die Deutung dessen, was hier „Fundament" heißt. Wer die existenziale Analytik von der Seinsfrage trennt in „Sein und Zeit", wird in einer zweifellos überspitzenden Interpretation die entsprechenden Kapitel über die Entschlossenheit und das Vorlaufen in den Tod aus dem Ganzen herausbrechen und immer wieder in den Vordergrund stellen, – hier bewährt sich offenbar am besten die These, daß das eigentliche Selbstsein die Beziehungsmöglichkeit zu einem Sein überhaupt unterbinde und so selbst die Trennung vollziehe[83]. Die in diesen Deutungen

---

werfend, d.h. schöpferisch verhält) *gegen* einen Bezug des Seins zum Wesen des Menschen (S. 38f.), vgl. SZ 8. Seinkönnen ist doch nicht gleich sein*können.* Läßt sich nach den obigen Darlegungen schreiben: „Sie [die Fundamentalontologie] ist nicht mehr eine die Seinsfrage fundierende Analyse des Daseins, sondern ein Versuch, den verborgenen Grund der Ontologie freizulegen" (a.a.O., S. 37)? – Zur Interpretation im Schema der Dialektik (S. 37, 39 u.ö.), zur Interpretation des „Bleibenden" (S. 34-36), zur Deutung des „dialektischen Widerspruchs zwischen der existenzialen Analytik des seienden Daseins und der Topologie des nicht-seienden Seins" (S. 39), zur Verdeutlichung der wechselnden Formulierungen zwischen der 4. und 5. Auflage von WM (bei Löwith S. 40f.) usw. verweise ich auf die folgenden Interpretationen, ohne daß ich jedesmal auf Löwith verweise. Diese Deutungen finden sich ja weitgehend. v. Krockow schreibt – offensichtlich auch in vielem von Löwith angeregt (vgl. S. 119f.) über die „Notwendigkeit", die Daseinsanalyse von der Seinsfrage zu trennen: „Aber diesem Vorgehen – *das praktisch dem aller bisher vorliegenden Kommentare entspricht* – wird scheinbar dadurch jeder Boden entzogen, daß Heidegger ..." (von mir gesperrt). Auf weitere Belege sei deshalb verzichtet. Sie führen sachlich nicht weiter. Im übrigen wird der Kundige Löwiths Einfluß auf die Literatur kaum unterschätzen.

82 A.a.O., S. 17f., Anm. 2. – Es ist eine Frage, ob nicht Löwiths Ausführungen mit den zahllosen Vorwürfen der „Umdeutungen" einen solchen Eindruck erwecken mußte und ihn noch erweckt, den er aber selbst fernhalten möchte.

83 Es wäre einmal aufschlußreich, die Heidegger-Literatur „statistisch" zu prüfen, in welcher Weise sie „ihre" Kapitel auswählt zur Interpretation. Für die verengende Deutung anhand der „einseitig" verstandenen Todes- bzw. Entschlossenheitsanalyse zeugen das zweite Kapitel in Löwiths Schrift, die Untersuchung v. Krockows, die in Einzelanalysen sehr reichhaltige Arbeit von W. Müller-Lauter, Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger, Berlin 1960 u.a. Erstaunlicherweise steht fast immer am Ende dieser nachvollziehenden Aufweisungen eine für die Verfasser wertvolle Einsicht in politische Zusammenhänge und Wirkungen Heideggers. „Es

schon vorausgesetzte und gerechtfertigte Spaltung zwischen Sein und Menschenwesen

---

war nötig, an Heideggers Rektoratsrede zu erinnern, nicht weil das politische Handeln je mit dem philosophischen Denken in eins fallen könnte, sondern weil das Denken unter Umständen praktische Konsequenzen zeitigt, in denen sich bestimmte Voraussetzungen dieses Denkens selbst exponieren. Was sich in Heideggers Aufruf offenbart, ist eine entschiedene Bereitschaft, an das geschichtliche Schicksal als solches zu glauben“ (K. Löwith, S. 51). Für Müller-Lauters Arbeit gilt diese Anspielung freilich nicht (vgl. aber S. 2 und bes. S. 105); in dieselbe Richtung gehören aber die einleitenden Bemerkungen von G. Schneeberger, Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, Bern 1960, Vorwort; ferner Th. W. Adorno, Metakritik der Erkenntnistheorie, passim; dazu die aus Adornos Schule stammenden Arbeiten von K. H. Haag, Kritik der modernen Ontologie, Stuttgart 1960 (vgl. z. B. die Schlußsätze auf S. 83: „Fundamentalontologie ist getarnter Nominalismus: willkürliche Begriffsbildung und darum noch relativistischer als das nominalistische Extrem: der moderne Positivismus. Wie dieser verkündet auch sie dem Individuum einfach, daß das Abstrakte für konkret zu gelten habe, daß es die Wahrheit sei. Sie dient so objektiv der Negation der Menschlichkeit.“ Auch die Arbeit von H. Schweppenhäuser, Studien über die Heideggersche Sprachtheorie, in: Archiv für Philosophie 7 (1957), S. 279-324; 8 (1958), S. 116-144(Diss. phil. 1955/56 an der Univ. Frankfurt/Main bei Th. W. Adorno – M. Horkheimer) findet in diesen Perspektiven ihre Bestätigung. In denselben Bahnen wandelt auch Jakob Hommes, Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger, Regensburg 1958, wenn er in Heidegger eine tiefere Begründung und neue Handhabung jenes Kollektivismus erblickt, bei dem der Kommunismus als der Weisheit letzter Schluß stehen bleibt (S. 244); Heideggers Metaphysikkritik ist „Kampf gegen die personale Hoheit des Menschen“ (S. 243). Vgl. dazu die kritische Besprechung von H. Lübbe, Philosophie in der Freiheitskrise, in: Philos. Rundschau 8 (1960), S. 52-60, die ich voll unterschreiben möchte. Auf die von kommunistischer Seite kommende Literatur verzichte ich hier (vgl. die Bibliographien von Lübbe und Schneeberger). Auch sachlichere Arbeiten krönen ihre Kritik Heideggerschen Denkens mit ständigen Verweisen auf die Erhebung mythischer Instanzen zur unfehlbaren Autorität, – die paradoxerweise das Bestehende retten und sich mit den bestehenden Verhältnissen abfinden wird (P. Fürstenau, Heidegger. Das Gefüge seines Denkens, Frankfurt 1958, S. 176, 177, 178, 179ff.). Auch Löwiths letzte Stellungnahme (a.a.O., S. 106ff.) verfestigt sich offenbar in solchen Betrachtungen. – Ich breche hier ab; die Belege könnten endlos ausgedehnt werden (vgl. z. B. H. Kuhn, E. Voegelin, u.a.). Sie sagen nicht bloß Halb-Wahres und Unwahres nach, sondern entedigen sich größtenteils der Pflicht sachlicher Auseinandersetzung mit den Mitteln persönlicher Verunglimpfung und mit dem Vorwurf politischer Demagogie. Wo die Deutungen gar noch im engeren Sinne „soziologistisch“ werden *in* der Philosophie, geben sie Anlaß, Heideggers wiederholte Feststellungen zu bedenken, daß die Philosophie offenkundig im Zerfall sei, „denn sie wandert in die Logistik, Psychologie und Soziologie“ (Martin Heidegger, Hegel und die Griechen, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, S. 43).

überhaupt verhindert aber gleichzeitig, den Bezug des Seins zum Dasein im Sinne der Heideggerschen Spätschriften zu denken; daß man von da aus die Intepretation nach der „Kehre“ als „Umdeutung“ versteht, ist nur eine Konsequenz. So gibt diese Einsicht noch einmal Gelegenheit, auf den entscheidenden Schritt der gemachten Darlegungen aufmerksam zu machen.

Es wird *nicht* geleugnet, daß Heideggers Versuch „fehlgeht“ mit Hilfe der existenzialen Analytik die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt in einen dieser Frage „sachlich“ voll angemessenen Gang zu bringen. Vielleicht schließt die Seinsverfassung des Daseins das Seinsverständnis doch zu sehr in sich ein[84], so daß sich unversehens wieder die *Gefahr* einer neuen „Subjektivität“ einstellt. Ich möchte auch nicht leugnen, daß viele Formulierungen und Ausführungen in „Sein und Zeit“ zu Mißverständnissen Anlaß geben mußten. *Zurück*gewiesen wird dagegen jede These, die letztlich aus dem Durchbruchswerk Heideggers die grundlegende Tendenz der Frage nach dem Sinn von Sein herausbricht; wenn die Ausarbeitung der *Frage* nach dem Sinn von Sein in einen Engpaß kommt, der Heidegger veranlaßt, den Versuch abzubrechen, so zeigt das, daß die mögliche „Subjektivierung“ *unversehens* überrascht und der bereits eingeschlagene Weg *gegen seinen eigenen Willen* einer Verführung erlegen ist. Die „Kehre“ erfolgt nur *auf* einem von Anfang an eingeschlagenen Weg. Von da aus ist es verständlich, daß Heidegger in der Spätzeit seinen eigenen Versuch auf das darin liegende Ziel radikalisiert. Aber er braucht ihn nicht lügenhaft „umzudeuten“.

Die Frage nach den inneren Gründen dieser Verführung ist mit politischen, soziologischen und sachfremden Antworten nicht geklärt. Die Dringlichkeit einer solchen Antwort ist aber um so notwendiger, weil Heidegger *im Prinzip* nur dem offensichtlich allgemeinen Schicksal der „transzendentalen Methode“ (die aber bei ihm in einem vielsinnigen Dienst innerhalb der Seinsfrage steht) nicht voll entgehen konnte: der zunächst hypothetische Ansatz erreicht auf dem Wege der Selbstrealisierung nicht mehr, als was er *sich selbst* schon im An-satz *unter-stellt*[85]. So könnte es sein, daß das erneute Bedenken der Verführung, der Heidegger gerade durch den Ansatz des Menschenwesens als Da-sein zu entrinnen hoffte, auf Gründe und Gefahren stößt, die von weither kommen und nicht gerade auf der Straße liegen.

i) Der entscheidende Ort für eine mögliche Krise der Fundamentalontologie

Wenn der Versuch von „Sein und Zeit“ in seine Krise kommt, dann wird das Sein dessen, was hier das transzendentale Fundament genannt wurde (und noch nicht schlechthin zureichender Grund ist), mehr und mehr Mitte der Besinnung werden. Der Sinn der Fundamentalität dieses die „Mitte“ bildenden Fundaments wird ins Thema gerückt werden müssen. Von neuem wird untersucht werden müssen, was das heißt, daß das Sein „nur“ im Seinsverständnis des Menschen sich zeigt; was der Mensch ist als „Stätte des Seins“[86]. Dazu kommen alle die Probleme, die wir schon bei der Betrachtung der Hus-

---

84 Vgl. SZ 372.

85 Vgl. zu diesem Problem den schönen Aufsatz von H. Krings, Das Experiment der Vernunft, in: Philosophisches Jahrbuch 66 (1957), S. 48-62.

86 Eine knappe Andeutung dieses Problems finde ich nachträglich bei Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 2. erweiterte Auflage, Heidelberg 1958, S. 101.

serlschen Aporien sahen: Das Verhältnis von Transzendentalität und Mundanität stellt sich in anderer Weise auch bei Heidegger, die Frage nach der „Vermittlung“ usf.

Mit ein Beweis für die obigen Einzelausführungen, für den ganz entscheidenden unlösbaren Vorrang der Seinsfrage in der existenzialen Analytik Heideggers liegt nicht nur darin, daß Heidegger den Versuch von „Sein und Zeit“ abbricht, weil die existenziale Analytik das Gelingen der Seinsfrage untergraben könnte, sondern daß seine ersten Veröffentlichungen nach „Sein und Zeit“ sich alle in ihrer sachlichen Zielsetzung an der Grenze sammeln, an die das Denken im Hauptwerk gestoßen ist. Das gilt offensichtlich für das Kantbuch und für die Freiburger Antrittsvorlesung. Die Abhandlung in der Husserl-Festschrift 1929 (die im Jahre 1928 entstand) bringt aber bereits im Titel genau zum Ausdruck, worum es an dieser Grenze geht: „Vom Wesen des Grundes“. Es geht in den Auseinandersetzungen mit Löwith also nicht um ein kleinliches Rechthabenwollen, auch nicht um eine gelehrte Kleinkrämerei, gleich gar nicht um eine vorgefaßte Verteidigung. Es wird nur versucht, *die* Wege offen zu halten und zu öffnen, die unbedingt notwendig sind, um ein sachliches Verstehen Heideggers zu ermöglichen. Erst wenn der innere Zusammenhang der „Entwicklung in den früheren Schriften“ herausgestellt ist, ist der Weg frei für eine sachlich fundierte Einsicht in das Spätwerk. Und erst dann ist der Raum freigespielt, den eine Kritik braucht, wenn sie mit dem im Gespräch stehenden Sachverhalt in eine Berührung kommen will.

„Die *thematische* Analytik der Existenz bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt“[87]. Es wird sich herausstellen, daß der Zusammenhang zwischen Sein und Existenz enger ist, als in „Sein und Zeit“ angenommen worden war. Alles geht auf die Interpretation dieses „enger zusammengehören“. Hat Heidegger absolut sicher an der Leistungsfähigkeit der existenzialen Analytik in „Sein und Zeit“ festgehalten? Oder hat er den Ansatz als eine „Annahme“ betrachtet, die es zu wagen gilt, – die dann aber auch „zurückgenommen“ werden kann? Wir verwiesen schon auf die Ausführungen im letzten § 83 in „Sein und Zeit“[88]. Am Ende steht klar die Frage: „Kann die Frage ihre Antwort im Rückgang auf die *ursprüngliche Seinsverfassung* des Sein-verstehenden Daseins gewinnen?“[89] Die Ausführungen über den Entwurfscharakter des Verstehens schließen mit den Sätzen: „Wird mit der Explikation der existenzialen Verfassung des Seins des Da im Sinne des geworfenen Entwurfs das Sein des Daseins nicht rätselhafter? In der Tat. Wir müssen erst die volle Rätselhaftigkeit dieses Seins heraustreten lassen, wenn auch nur, um an seiner ‚Lösung‘ in echter Weise scheitern zu können und die Frage nach dem Sein des geworfen-entwerfenden In-der-Welt-seins erneut zu stellen“[90].

---

87 SZ 436.

88 SZ 436f.: „Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg.* Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt Es gilt einen *Weg* zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu *gehen.* Ob er der *einzige* oder überhaupt der *rechte* ist, das kann erst *nach dem Gang* entschieden werden.“

89 Ebd.

90 SZ 148. – Man verharmlost diesen Satz, wenn man darin nur das Heideggersche Pathos finden will. Der Satz gibt aber immerhin Anlaß, sich Gedanken zu machen über den *geplanten* Fortgang von „Sein und Zeit II“. Ich verzichte auf eine (heute

Diese Bedenken Heideggers stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der aus dem Ganzen der Untersuchung selbst-verständlichen Rückbezogenheit der trans-

---

noch nicht leistbare) fragliche Einzel-Rekonstruktion. Sie hätte zu wenig Anhaltspunkte. Immerhin sei erwähnt, daß schon die Gliederung des Werkes eine „Umkehrung" in sich enthält: „Sein und Zeit" verwandelt sich in „Zeit und Sein". Vgl. dazu außerdem die Frage nach dem ontischen Fundament der Fundamentalontologie (SZ 436), vgl. SZ 427, Anm. 1 (der Terminus „konstruieren" besagt noch nicht, daß aus der Sicht von „Sein und Zeit" diese „Konstruktion" absolut unmöglich bleibt; es gibt ja eine „existenziale Konstruktion", SZ 260, 310 u.ö.), vgl. WG 39, Anm. 56 und KM 222: „Läßt sich aber die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine ‚vorausgesetzte' Unendlichkeit? Welcher Art ist überhaupt dieses ‚Voraus-setzen' im Dasein? Was bedeutet die so ‚gesetzte' Unendlichkeit?" – Das ist die letzte Einzelfrage aus einer ganzen Serie von Aporien (KM 221f.). Die z.T. später erfolgte Bearbeitung der Fragen zeigt, daß es sich keineswegs um Scheinfragen handelt. Heidegger stellt diese Fragen sehr bewußt. Auch KM 121 läßt sich nicht abschließend verstehen: „Vielleicht hat sich durch die fundamentalontologisch orientierte Interpretation der Kritik der reinen Vernunft die Problematik einer Grundlegung der Metaphysik verschärft, *wenngleich nur so, daß sie vor dem Entscheidenden haltmacht. So bleibt nur das Eine, die Untersuchung durch Fragen offenzuhalten"* (ebd. – von mir gesperrt). Man wird besonders die deutlicher werdenden Aporien bezüglich jeglichen „Voraus-setzens" beachten müssen. – Es scheint mir also nicht *absolut ausgeschlossen,* daß das freilich nur ironisch gemeinte Wort Löwiths vielleicht doch einen positiven, mindestens heuristischen Sinn haben könnte, wenn er schreibt: „Unsere Kritik der Kehre bezieht sich nicht auf diesen Umschlag als solchen, sondern darauf, daß in Heideggers Selbstdarstellung die Umdeutung der wesentlichen Begriffe unkenntlich bleibt und in einer Weise verdeckt, die den Anschein erweckt, *als habe Heidegger die Kehre eigentlich schon vor der Kehre vollzogen und nur noch nicht deutlich ausgesprochen"* (a.a.O., S. 18, Anm. – Von mir gesperrt). Eine „Wende" war zweifellos geplant. Heidegger versuchte im III. Abschnitt des ersten Teiles von „Sein und Zeit" (die unter dem Titel „Zeit und Sein" gegliedert ist) eine dreifache Differenz zu unterscheiden:

„a) die ‚transzendentale' oder ontologische Differenz im engeren Sinne: Den Unterschied des Seienden von seiner Seiendheit.

b) die ‚transzendenzhafte' oder ontologische Differenz im weiteren Sinne: den Unterschied des Seienden *und* seiner Seiendheit vom Sein selbst.

c) die *‚transzendente*' oder theologische Differenz im strengen Sinne: Den Unterschied des Gottes vom Seienden, von der Seiendheit und vom Sein."

(So Heidegger in einer Mitteilung an Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1958[2], S. 73). Auf die Gründe, warum Heidegger das Unternehmen abbrach, ist später einzugehen. Diese Gründe bestimmen im einzelnen, warum diese von Heidegger im wörtlichen Sinne voraus-gesetzte und vorgedachte „Wende" nicht die nachher not-wendig gewordene „Kehre" ist und sein kann. Beide fragen aber auf *einem* Weg nach dem Wesen des Seins: sie sind dasselbe im Sinne des späteren Heidegger.

zendentalen Analytik der Existenz auf die geklärte Idee von Sein überhaupt. *„Eine den Grenzen dieser ganzen Untersuchung entsprechend befriedigende Aufklärung* des existenzialen Sinnes dieses Seinsverständnisses wird erst *auf Grund* der *temporalen Seinsinterpretation* erreicht werden können“[91]. Es ist also überhaupt nicht möglich zu behaupten, das Dasein sei das ontische Fundament, wie das bei Löwith geschieht. Beim näheren Bedenken wird entschieden werden müssen, ob die Rede von einem „ontischen“ , „ontologischen“, „transzendentalen“ und „letzten“ *„Fundament“* haltbar ist. Die Zweideutigkeiten in Heideggers Ansatz der existenzialen Analytik und Fundamentalontologie dürfen nicht zurückgehalten werden, denn diese unausgetragenen Spannungen halten sein Denken auf der Suche, und das unausgesetzte Fragen nach dem Einen erlaubt ihm später, sein Frühwerk diesem Sachverhalt entsprechend zu deuten und zu sehen. Er wird es betrachten von der Quelle her, vom Anfang her, von dem er ausgegangen ist. Dieses Schöpfen aus dem Anfang blieb freilich im *Fort*gang zu den einzelnen Analysen in Gefahr, sich selbst – und erst recht den Lesern – im *Weiter*gehen den alles durchwirkenden Anfang zu verbergen. Die „Kehre“ ist die ausdrücklich geschehende Zuwendung zu ihm.

Diese Vorzeichnung muß genügen. Sie wird helfen müssen, beim näheren Gang durch die Einzelanalysen das nachdenkende Prüfen bei der zu bedenkenden Sache verweilen zu lassen; es kann keine Sammlung beliebig gefallender oder auch nicht zusagender phänomenologischer Blütenlesen aus „Sein und Zeit“ sein. Der Gang wird im Dienst der Seinsfrage aber auch sich nicht scheuen dürfen, „heiße Eisen“ anzupacken, und die gedankliche Bewegung auf ihr eigentliches „agens“ hin betrachten müssen durch die anscheinend langweilige und abwegige Analyse von Einzelheiten. Dieses Nachvollziehen macht besondere Mühe, weil es sich um *phänomenologische* Untersuchungen handelt. So wird es nützlich sein, in einem eigenen Abschnitt die bestimmenden methodischen Prinzipien dessen herauszustellen, was *Heidegger* „Phänomenologie“ nennt; dieser Begriff läßt sich nicht trennen vom Anliegen der transzendentalen Analytik des Daseins, die von Heidegger nur durchgeführt wird im Blick auf die Idee von Sein überhaupt.

---

[91] SZ 147 (Von mir gesperrt).

DRITTER ABSCHNITT

DIE METHODISCHEN IMPLIKATIONEN DER FUNDAMENTALONTOLOGIE

Der Vollzug der existenzialen Analytik im Blick auf die Explikation der Seinsfrage erfordert einen sehr bestimmten Ansatz und eine die weitere Untersuchung ausreichend führende Vorgabe des Daseins, weil die aus der Seinsweise des Daseins selbst stammenden Verdeckungstendenzen nicht schon von Anfang an die Interpretation maßgebend durchherrschen dürfen. Da die Deutung also das Dasein selbst in seiner ursprünglichsten und eigentlichsten Erschlossenheit zu Wort kommen lassen muß, trifft jede vorontologische Auslegung und auch jede wissenschaftliche Interpretation ein methodisch notwendiger, grundsätzlicher ontologischer Verdacht; freilich betrifft dieser Verdacht nicht die echte Ursprünglichkeit der existenziellen Phänomene. Gleichzeitig ist zu bedenken, daß unableitbare und deshalb ursprüngliche Wesensstrukturen sich oft am deutlichsten in extremen Erscheinungsweisen zum Vorschein bringen lassen. Neben der Abhebung der Seinsart des Daseins gegen andere Seinsweisen steht die Frage nach der positiven Interpretation des Daseins selbst in seinem Wesen. Dabei bestimmt sich eine phänomenologische Deskription, die sich in der existenzialen Analytik vollziehen soll, – der Seinsweise des Daseins entsprechend – als Hermeneutik des Daseins. Damit übernimmt Heidegger auch die Grundproblematik der im engeren Sinne geisteswissenschaftlich orientierten Hermeneutik (im Sinne einer Methodenlehre des Verstehens), wie sie sich vor allem im Verlaufe des 19. Jahrhunderts zuspitzte. Die Probleme dieser Hermeneutik werden selbst in die fundamentalontologische Grundstellung von „Sein und Zeit“ aufgenommen. Darin nimmt die Frage nach dem Wesen der Geschichte und nach der Geschichtlichkeit des Menschen einen bedeutenden Platz ein. Da diese aber auch die ersten ontologischen Leitbegriffe in ihrem Bedeutungshorizont einbegreift, muß jede hermeneutische Interpretation des Daseins, sofern sie Anspruch auf sachgemäße Ursprünglichkeit erhebt, *als* Deskription ineins greifen mit dem Versuch, den überkommenen und selbstverständlich im Gebrauch befindlichen begrifflichen Bestand, der zugleich Medium der eigenen philosophischen Erläuterung werden kann, kritisch zu „destruieren“, d.h. durch die entstellenden und verdeckenden Phänomene, die jeder Tradition nachgehen, hindurch die genuinen und ursprünglichen ontologischen Grunderfahrungen freizulegen und deren verborgen gebliebenen Sinn von Sein überhaupt in seiner Bestimmtheit und damit in seinen Grenzen aufzuweisen.

Die positive und bewahrende Dimension dieser oft mißverstandenen „Destruktion“ wird dabei in den folgenden Untersuchungen bis in kleinste Verwandlungen und Übersetzungen hinein verfolgt. Diese Grundausrichtung bringt in der Bewegungsart des Gesamtentwurfs bestimmte Weisen des methodischen Ganges mit sich, die durch die Radikalisierung der existenzialen Analytik auf die Seinsfrage hin zum Vorschein kommen. Da das Dasein den „transzendental-fundamentalen Grund“ des Seins bildet, muß die Einheit aller möglichen aufeinander bezogenen Strukturmomente, die entscheidend in die Konstitution des Daseins gehören, in seiner weitesten Dimension bereits im Ansatz versammelt sein und ins Spiel kommen. Diese simultane Korrelation

„unabhängiger“ Seinsmomente wird vorläufig in methodischer Absicht formuliert und damit auch sachlich bewahrt durch den führenden Begriff der „Gleichursprünglichkeit“. Dasein muß selbst ständig sich die eigene Ermöglichung, die es als Da des Seins immer auch gewissermaßen schon „ist“, voraussetzen. Die innere Problematik solcher Voraussetzung zeigt sich in ihrem fundamentalontologischen und existenzialanalytischen Aspekt, wenn man die doppelsinnige Hypo-thesis betrachtet, die sich bereits im Ansatz des Entwurfs zeigt. Aus dieser Doppelstruktur der *einen* Hypothesis wird die grundsätzliche Notwendigkeit des fundamentalontologischen „Zirkels“ einsichtig. Methodisch wirkt sich dieser Zirkel aus in einem hypothetisch vorwärtsschreitenden Entwurf, der sich rückläufig begründet. Die daran anschließende Deutung der Vorläufigkeit und der bruchstückhaft gebliebenen Exposition von „Sein und Zeit I“ führt zu der Frage, ob sich Heideggers Denken durch die sogenannte „immanente Kritik“ angehen läßt. Dabei bleibt nämlich immer die Aufgabe, den „Ort“ des Heideggerschen Denkens selbst einmal zu bestimmen. Die radikale Tiefe und der hohe sachliche Anspruch der Fundamentalontologie ist kaum vergleichbar mit Denkversuchen zeitgenössischer Denker (z.B. Dilthey). Heideggers Werk übersteigt auch kritisch die Grundlagen der transzendentalen Phänomenologie. Heidegger verstand die Phänomenologie ohnehin mehr als Durchbruch und als „Möglichkeit“, die sich erst im Dienst an der von alters her gefragten Frage nach dem Sein bewähren und verbessern konnte. Dagegen war für Edmund Husserl die phänomenologische Methode wohl mehr oder weniger unaufhebbar verbunden mit der transzendentalen Reduktion auf den absoluten Boden des Bewußtseinslebens. So waren es vor allem vermutlich Heideggers Zurückweisung dieser Reduktion auf das Bewußtsein, das sachliche Unverständnis Husserls gegenüber Heideggers fundamentalontologischer Absicht und das je verschiedene Selbstverständnis im Ganzen der philosophischen Tradition, die eine zunehmende Entfremdung zwischen den beiden Denkern mit sich brachten. Husserl vereinsamte zusehends, nicht ohne Bitterkeit und inneren Groll. Es bleibt aber doch zu bedenken, ob Heidegger nicht unübergehbare Fragen an die transzendentale Phänomenologie stellt; auf ihm liegt aber auch die Last, den weiteren Weg durch diese Aporien hindurch zu gehen.

ERSTES KAPITEL

Abgrenzung und Abschirmung für den angemessenen Einsatz der existenzialen Analytik

Wir haben im letzten Abschnitt versucht, in der Auseinandersetzung mit den Leitbegriffen der transzendentalen Phänomenologie Husserls die fundamentalen Aspekte anzudeuten, die die Seinsweise des „Daseins" aufschließen können. Bevor aber die fundamentalontologische Interpretation mittels der existenzialen Analytik in Gang kommt, ist zu fragen, wie die Untersuchung selbst zu ihrem entscheidenden Einsatz kommt. Wie kann die Existenzverfassung überhaupt richtig in den Ansatz kommen, so daß das Dasein in seiner spezifischen Seinsart gewahrt werden kann? Welche methodischen Wege und Mittel bieten sich an, um die ständigen Verdeckungen und Täuschungen in diesem Bereich abzuwehren? Erklärt sich auch von dieser anfänglichen Not aus die Schärfe und radikale Distanz, die das Denken von „Sein und Zeit" bestimmt gegenüber den üblichen traditionellen philosophischen Disziplinen, gegenüber den wissenschaftlichen Bemühungen um das Wesen des Menschen und auch gegenüber der Selbstauslegung des „natürlichen" Daseins?

a) Die Notwendigkeit für die methodisch rechte Vorgabe des Daseins

Die bisherigen Erörterungen konnten schon die Einsicht näherbringen, daß die Zugänglichkeit des Daseins in seiner spezifischen Seinsart von einer besonderen Schwierigkeit sein wird. Wenn wir die enge „Beziehung" der Idee von Sein überhaupt zum Seinsverständnis des Daseins im Auge behalten haben, wird die Bedeutung eines ursprünglichen Ansatzes in der Frage nach dem „Wesen" des Daseins leicht verständlich: der Ausgang der Analyse, die Umgrenzung des Einsatzes und der Durchgang durch die möglichen Gefahrenstellen verlangen eine methodische Sicherung von umfassender Struktur; so bleibt denn auch die Methode hier nichts Äußerliches, weil ihre Bewegung alle derzeitig sichtbaren Verstellungen, Verdeckungen und Verlockungen, die den Blick von der genuinen Seinsweise des Daseins ablenken, in die schrittweise sich fortbewegende Entfaltung der „Sache" selbst hineinnimmt. Die einzelnen Momente der Methode selbst, die die eigentliche Seinsstruktur des Seienden herausheben, klären, abgrenzen und auf Begriffe bringen sollen, *sind* die „sachlichen" Bestimmungen des Seienden, *sofern* dieses für das menschliche Verstehen nur in seinem Wesen offenbar werden kann, wenn *zugleich* ein ständiges „Unterscheiden" von verdeckenden Auslegungen mannigfacher Herkunftsweise geschieht. „Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, um so ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt, um so weiter entfernt er sich von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen, deren es auch in den theoretischen Disziplinen viele gibt."[1]. Die stets lauernden Verwicklungen und ihre existenzial-ontologische „Lösung" gehören zur ursprünglichen Gegenwart des Seienden selbst in seinem Sein: die

[1] SZ 27.

Verlockungen und die Verführungen sind so heimlich verborgen, daß ihr aufmerksames Abwehren keine umfassende, ein für allemal apriorisch abmachbare Angelegenheit ist, die sich nur deswegen den Grund und das Fundament „sichert", weil sie diese Sicherheit nach Art einer dinglich gegebenen „Garantie" denkt.

Der Vorrang des Daseins in der Ausarbeitung der Seinsfrage als Frage ist deshalb so gefährlich, weil jede zu stark scheidende Heraushebung *besonderer* Seinscharaktere die in dem Seinsverständnis zugängliche Idee von Sein begrenzt und damit das Sein nicht „sein" läßt. Die Schwierigkeit liegt nun darin, daß für das rechte Verständnis der Idee von Sein von Anfang an schon ein sachlich entsprechender Einsatz für die aufzuweisende Seinsweise des Daseins gefordert ist. Wo ist dieser Einsatzort?

Bereits die Betrachtung über das mögliche Zurückfallen des Transzendentalen in ein Mundanes bei Husserl und die ersten Bestimmungen dessen, was Heidegger „Dasein (Existenz)" nennt, machen evident, daß eine phänomenologische Untersuchung nicht verwechselt werden darf mit einem naiven Verfallen an eine unkontrollierte Unmittelbarkeit. Es ist nicht möglich, das Dasein als einen indifferenten Explizierungsgrund gegenständlicher Art anzuvisieren, wenn die existenziale Analytik *als transzendentale* durchgeführt werden soll; die Seinsauslegung kann also auch nicht ihre Orientierung nehmen im Vergleich mit dem Sein des innerweltlich vorhandenen Seienden. Jede eilige Berufung auf die „Analogie" der differierenden Seinsweisen preßt die Verschiedenheit in eine mehr oder weniger offensichtliche Einstimmigkeit zusammen; außerdem vergißt sie den ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins für die Ausarbeitung der Seinsfrage. Schon die formale Leitformel: Die „Substanz" des Menschen ist die Existenz, hat nur den Sinn, das Denken bei der zu denkenden Sache zu halten.

Aber die existenziale Analytik kann nicht aufgefaßt werden als eine künstliche Selbsterfassung oder als eine subtile Selbstbeobachtung; jede solche Zuwendung zu einer Analyse der seelischen Innerlichkeit bleibt in Bezug auf ihr ontologisches Leitmodell ungeklärt. Sie macht nicht nur den undurchsichtigen Ansatz einer Scheidung in „drinnen" und „draußen" mit, sondern kommt nicht in die Dimension dessen, was Heidegger „existenziale Analytik" nennt. Wenn das Dasein gerade seine Auszeichnung darin hat, die Möglichkeiten der transzendentalen Konstitution (im Husserlschen Sinne) zu übernehmen, dann ändert sich überhaupt die Erschließungsart eines solchen Seienden: das philosophische Aufweisen unterdrückt die Besonderheit der Seinsweise, wenn es „objektiv", d.h. hier: nach Art der gegenständlichen Erkenntnis, vorangeht; es ist selbst eine Weise des Daseins und muß eigentlich „nur" die vielfältigen Verhaltensmöglichkeiten des Daseins mit seinen Bedingungen zu Wort kommen lassen. Der Ausdruck „Analytik des Daseins" ist in einem positiven Sinne zweideutig. Die Analytik des Daseins ist nicht nur Analytik *über* das Dasein, sondern sie ist die *als Dasein* notwendig sich ausbildende und so geschehende Analytik[2]. Die Interpretation selbst vollzieht nur die Explikation dessen, was das Dasein selbst ontisch erschließt und eröffnet[3]. Wenn das Dasein nur je *existierend* sein Selbst ist, müssen alle „essentiellen"

---

2 Vgl. KM 208f.
3 Vgl. SZ 185.

Bestimmtheiten des Daseins existenzial interpretiert werden. Alle möglichen Verhaltungen des Daseins sind keine sachhaltigen, durch ein „Was" eindeutig angebbaren Bestimmungen, sondern sind Weisen des Seinkönnens des Daseins; in diesem Seinkönnen, darin es ihm um sein Sein geht, hat es sein Wesen. Es geht diesem Seienden nur darum in seinem Sein, sein „Da" zu sein[4].

b) Ontologische Explikation und Unthematisches (Vor-onto-logisches)

Die existenziale Analytik versucht, das Dasein auf sein Sein hin gleichsam abzuhören, indem sie den weittragendsten Erschließungsmöglichkeiten des Daseins selbst folgt, um die existenzialen Bedingungen für die Möglichkeit des je faktisch-existenziellen Seinkönnens in den Begriff zu heben. Dabei ist bedeutsam, daß die ontologische Interpretation nur vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein Sein hin auslegen kann. „Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins. In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Welt überhaupt. Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen. Seiendes von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis"[5]. Sein kann unbegriffen sein, aber es ist nie vollkommen unverstanden[6]. Die „Ahnung" des Seins liegt vor jeder erkennenden „Konstruktion". Dasein hält sich schon immer in einem Verstehen auf. Das Dasein spricht sich auch in einer Wesensmöglichkeit seiner selbst aus, wenn es ohne explizite Absicht auf eine theoretische Interpretation bestimmt ist. Die Seinsart des Daseins bringt es mit sich, daß es ohne thematische Ausbildung einer Ontologie „ontologisch" oder besser „vorontologisch" *ist*[7].

Diese Einsicht kann nicht genug in den Vordergrund gerückt werden. Ohne sie ist „Sein und Zeit" ständig in der Gefahr einer Mißdeutung und ein inneres Verständnis des Spätwerkes unmöglich. Aber auch in der abgrenzenden Kennzeichnung Heideggers gegen Husserl spielt das „Vorontologische" eine entscheidende Rolle. Husserls Schwierigkeiten im Bewahren des Transzendentalen ergaben sich nämlich durch eine nicht ausgewiesene Identifikation von Erschlossenheit und Thematischsein. Sein und Welt sind aber vorgängig zu allem Erkennen schon bekannt. In Husserls Sprache: mundanes Erkennen setzt selbst schon einen erschlossenen Horizont voraus. Mundanes Erkennen „ist" nur möglich, wenn es einen nichtthematischen Horizont gibt. Diesen vorausgesetzten Horizont gilt es in seiner transzendentalen Struktur zu fassen. Erst in der existenzialen Analytik kommen diese „Voraussetzungen" als transzendentale ans Licht. „Zum Sein des Daseins gehört Selbstauslegung ... Dasein versteht sich faktisch

---

4 Vgl. SZ 145.

5 SZ 147.

6 Vgl. SZ 187.

7 Es wird noch gezeigt werden, daß die „Ontologie" mehr ist als nur die begrifflich vollzogene Artikulation des „Vor-ontologischen". Doch bleibt der Begriff des „Vorontologischen" in einer merkwürdigen Abhängigkeit von der expliziten Fassung des „Ontologischen". Das gibt dem Begriff selbst nicht nur eine schwankende Weite der Bedeutung, sondern die Ungeklärtheit des „vor-" in „vorontologisch" erweist sich am Ende als verhängnisvoll.

immer schon in bestimmten existenziellen Möglichkeiten, mögen die Entwürfe auch nur der Verständigkeit des Man entstammen. Existenz ist, ob ausdrücklich oder nicht, ob angemessen oder nicht, irgendwie mitverstanden“[8]. So spricht sich das Dasein selbst schon in Weisen seines Seinkönnens aus. Aufgabe der explizierenden Fundamentalontologie ist es, das Dasein in der ontologischen Interpretation auf seine existenzialen Möglichkeitsbedingungen zu bringen. „Die Explikation des Seins des Daseins als Sorge zwängt dieses nicht unter eine erdachte Idee, sondern bringt uns existenzial zu Begriff, was ontisch-existenziell schon erschlossen ist“[9]. Vor aller konkreten Ausarbeitung und methodischen Darstellung wird das Dasein schon von einer „Ontologie“ geleitet, die „die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft“ (Kant) fundiert. Kant war wohl als erster deutlich überzeugt von der ungewußten Wirksamkeit und Wirklichkeit der „Ontologie“. Aber seit Kant erscheint solche „gemeine Vernunft“ auch als „naiv“, „dogmatisch“ und „unkritisch“. Sie hat ihre Selbstverständlichkeit verloren.

Für Heidegger gewinnt die Analyse der „vorontologischen“ Seinsauslegung aus verschiedenen Gründen an Bedeutung. Dasein hält sich immer schon in einer gewissen Ausgelegtheit seiner selbst; die engere Fassung des Bedeutungsgehaltes von „vorontologisch“ mißt sich freilich am explizit entwickelten existenzial-ontologischen Begriff des Daseins. Doch ist das „vorontologische“ Dasein nicht „einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein“[10]. Dieser Abstand des „Vorontologischen“ vom „Ontologischen“ ist aber nicht nur ein Schritt von einem unmittelbaren Verstehen zu einem reflexiv-begrifflich durchgearbeiteten Wissen, so daß wir im Begriff nicht wesentlicher verstehen, sondern nur genauer, klarer, allgemeiner und so mehr zur ständigen Verfügung bereitliegend. Es ist fraglich, ob sich die philosophische Untersuchung überhaupt mit einer solchen äußerlichen und der Sache innerlich fremden Auffassung des „Begriffs“ als solchen in Gang bringen läßt. Die schon zu Tage getretenen Schwierigkeiten und auch die Andeutungen über eine positive Wegrichtung zur Aufklärung des Seinsverständnisses ließen erkennen, daß zum mindesten der Fortgang in der Auflichtung des *Seins*verstehens das starre und erstarrte Gefüge von „Vorstellungen“ über das Seiende nur in Bewegung bringen kann, wenn sich die apriorisch-ontologische Aufhellung *in* der Bahn des Seinsverstehens hält *und* zugleich dieses doch freihält von den verdeckenden Phänomenen. Wenn das Seinsverstehen als ein „Besitztum“ des Menschen geschätzt wird im Sinne der „Ausstattung“ mit einem zweifellos wertvollen „Instrument“, dann ist es bereits verharmlost. Wenn sich das Seinsverständnis als das erweist, was das Wesen des Menschen erst möglich macht, dann darf die begriffliche Ausarbeitung nicht aus diesem konstitutiven Bezug selbst herausfallen und das Seinsverstehen zu einem „Objekt“ machen, das nach der Art eines Seienden vor-gestellt wird. *In* diesem selbst-verständlichen „lebendigen“ Seinsverständnis bei der Explikation zu bleiben und sich in einem dennoch positiven Sinne kritisch gegen sein eigenes Verstehen zu machen, ist die harte „Anstrengung des Begriffs“. Das im Thema stehende Phänomen

---

8 SZ 312, vgl. SZ 315.
9 SZ 196, vgl. SZ 200f.
10 SZ 12.

ist das Sein des Seienden, nicht aber die Analyse seiender Eigenschaften am Seienden[11]. „Dies phänomenologische Auslegen ist kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Strukturen seines Seins. Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem ‚lebendig' ist"[12]. Diese ganz in „Berührung" mit dem zu interpretierenden „Sachverhalt" gewonnenen methodischen Bestimmungen lassen vermuten, daß die rechte Vorgabe des Daseins, die trotz aller Vorläufigkeit der Analyse gesichert sein soll, „ein wesentliches Stück der ontologischen Analytik dieses Seienden ausmacht"[13]. Das Dasein ist also trotz seines ontisch-ontologischen Vorrangs in seiner ursprünglichen Seinsart keineswegs „unmittelbar" greifbar. „Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir *sind* es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste"[14]. Die ganze Untersuchung wird nur ein einziges Experiment sein, diese Ferne angemessen zu nähern, um so in die Nähe des Wesens des Menschen zu gelangen.

c) Grund und Reichweite des methodischen Verdachts gegen die vorontologische Auslegung

Die weitere Analytik zeigt, daß das Dasein gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart in der ständigen Verlockung steht, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft, ständig und zunächst verhält, aus dem, was wir „Welt" nennen. „Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden"[15]. Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart. Es läßt sich seine „Ontologie" aus der „Welt" vorgeben. Die ontische Selbstverständlichkeit des innerweltlich Seienden überredet zur Annahme der ontologischen Selbstverständlichkeit des Sinnes dieses Seins. Weil die ontologische Auslegung selbst eine Möglichkeit des Seinkönnens des Daseins ist, folgt sie in der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zunächst dieser Auslegungstendenz und versteht das Sein des Daseins und den Sinn des Sein überhaupt reluzent aus der Orientierung am ontologischen Leitmodell der Realität. Diese Orientierung selbst ist nur möglich, weil das Dasein als In-der-Welt-sein die Geneigtheit hat, an die „Welt" zu verfallen und in dem darin Besorgten „aufzugehen". Das Dasein verfehlt sich selbst, weil es auch die ontologische Interpretation in einer Blickbahn durchführt, die den Sinn dessen, was „Sein" heißen kann, verengt hat auf das Sein des „Vorhandenen".

Diese methodischen Vorbemerkungen wollen nur den Umkreis der Probleme sehen lassen, in dem und aus dem Heidegger die Entfaltung des Menschenwesens in Gang bringt. Für die Interpretation von „Sein und Zeit" wird es nützlich sein, einige Punkte festzuhalten, die in den vorliegenden Interpretationen zu Mißverständnissen führten.

Die Auslegung des Daseins selbst wird angesichts der ständigen Verlockungen durch

---

11 vgl. auch Exkurs II.
12 SZ 67.
13 SZ 43.
14 SZ 15.
15 SZ 15f.

das beschränkte Verstehen von Sein am Leitfaden der Vorhandenheit den Charakter eines „Ringens“ und „Abwehrens“ gegen diese Verführungen annehmen müssen. Die Vulgärinterpretation der Alltäglichkeit wird stets in den Gegenhalt gebracht werden müssen, damit das Dasein in seiner Seinsverfassung überhaupt sich selbst zeigen kann. Die Gewaltsamkeit der Interpretation, die Schwierigkeit der Terminologie (Entwurf, existenziale Konstruktion usf.) legt aber dann den Verdacht nahe, daß das Sein im Grunde erst „ist“ in und vor allem durch die ontologische Interpretation. Die Notwendigkeit, das Sein des Seienden in einem Gegenzug Verbergungen und Verschüttungen abzuringen und so die Wahrheit (als Entdecktheit) als einen „Raub“ zu betrachten, kommt in die Zwielichtigkeit, in der das ständig und immer wieder *gegen* den Schein und die Verstellung ausdrücklich zugeeignete Sein des Seienden den Anschein erweckt, als *sei* es nur von Gnaden des gewaltsam „raubenden“ „Subjekts“. So ist es wichtig zu wissen, daß Heidegger ausdrücklich sagt, daß die noch so verdeckende „vulgäre“ Interpretation ihr Recht hat[16], immer etwas Wahres „trifft“. Weil jede Uneigentlichkeit in der Eigentlichkeit ihren Grund hat, liegt in jedem Fehlsehen mitenthüllt eine Anweisung auf die ursprüngliche Idee des Phänomens[17]. Eine genauere Analyse der „Modifikation“, der Beziehung von Verbergung und Schein zu Sein, der Beziehung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit usf. zeigt, daß in den verschiedenen Beziehungen und „Umschlägen“ „Sein“ je „vorausgesetzt“ werden muß.

Eine Folge der Gewaltsamkeit der Interpretation ist ihre Befremdlichkeit für die vulgäre Auslegung. „Daß der gemeine Verstand das ontologisch Erkannte mit Rücksicht auf das ihm einzig ontisch Bekannte befremdet, darf nicht verwundern“[18]. So trifft die vorontologische Auslegung „ein grundsätzlicher ontologischer Verdacht“[19]. Was faktisch in einer fraglosen Selbstverständlichkeit liegt, ist existenzial-ontologisch voll von Rätseln[20].

---

16 Vgl. z.B. SZ 289: „Trotzdem muß auch die vulgäre Gewissenserfahrung das Phänomen irgendwie – vorontologisch – treffen.“
SZ 377: „Die vulgäre Auslegung des zeitlichen Charakters der Geschichte behält daher in ihren Grenzen ihr Recht.“
SZ 426: „Diese [vulgäre] Zeitauslegung verliert nur ihr ausschließliches und vorzügliches Recht, wenn sie beansprucht, den ‚wahren‘ Begriff der Zeit zu vermitteln und der Zeitinterpretation den einzig möglichen Horizont vorzeichnen zu können.“
SZ 374: „ am Leitfaden der in ihren Grenzen berechtigten und ausreichenden vulgären Daseinsauslegung.“
SZ 427: „So liegt denn auch die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit grundsätzlich nicht außerhalb des Horizontes des vulgären Zeitbegriffes.“

17 SZ 281: „In der verfallenden Seinsart des Daseins liegt zugleich, daß seine Auslegung zumeist *uneigentlich* ‚orientiert‘ ist und das ‚Wesen‘ nicht trifft, weil ihm die ursprünglich angemessene ontologische Fragestellung fremd bleibt. Aber in jedem Fehlsehen liegt mitenthüllt eine Anweisung auf die ursprüngliche ‚Idee‘ des Phänomens.

18 SZ 182.

19 SZ 289.

20 Vgl. SZ 371.

d) Verschiedene Ursprünglichkeit der existenziellen Wahrheit und der existenzialen Auslegung

Die Selbstverständlichkeit der existenziellen Auslegung hat zwar ihre eigene Helle, aber sie bleibt unbegriffen. Dafür ist es aber nicht sicher, ob die existenziale Aufklärung desselben Phänomens die eigentliche „Ursprünglichkeit" erreicht. Existenzial ursprüngliche Auslegung und ursprüngliche existenzielle Auslegung brauchen nicht notwendig zusammenzugehen, schließen sich aber auch nicht aus[21]. Die existenzielle Wahrheit behält in einer Hinsicht sogar einen Vorrang: „Die ontologische ‚Wahrheit' der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit. Nicht jedoch bedarf diese notwendig jener"[22]. Man muß sich also hüten, die ontisch-existenzielle Kennzeichnung mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen; in gleicher Weise übergeht man aber auch nicht ungestraft die in jener liegenden positiven Grundlagen für diese[23].

Freilich wird es im Gang der fundamentalontologischen Analyse zu einer methodisch notwendigen Zurückstellung der vulgären Interpretation kommen; aber eine solche „Abwertung" hat nur fundamentalontologischen Sinn, keine „existenzielle" Bedeutung. In dieser Hinsicht ist Heideggers existenziale Analytik vielfach mißverstanden worden: einerseits im Sinne eines Existenzialismus, andererseits wurde ihr unterschoben, ein konkretes existenzielles Ideal des Menschenwesens zu progagieren[24]. Es braucht nicht verschwiegen zu werden, daß die Schärfe der fundamentalontologischen Zielrichtung von „Sein und Zeit" in der Beurteilung der vulgären Seinsinterpretation zu unglücklichen und mißverständlichen Formulierungen geführt hat[25]. Allerdings ist das

---

21 SZ 16.

22 SZ 316.

23 SZ 184.

24 Vgl. Einleitung, I. Kapitel.

25 Vgl. z.B. SZ 288 über die „Gewissenlosigkeit"; SZ 282f. über den Begriff der „sittlichen Schuld", SZ 292 über das besorgende Verrechnen von „Schuld" und „Unschuld" usf. Im strengen Sinne fundamentalontologische Sätze erscheinen oft in äußerster Zuspitzung, z.B. SB 294: „Denn in der Tat läßt sich im Rufgehalt [des Gewissens] nichts aufweisen, was die Stimme ‚positiv' empfiehlt und gebietet." Vgl. über den Entschluß SZ 298; die Abwehr gegen verflachende und nivellierende Deutungen greift oft genug zu massiven Entgegensetzungen (SZ 106: „Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entferntheit und Nähe des innerweltlich Zuhandenen. Jene mögen exakt gewußt sein, dieses Wissen bleibt jedoch blind ..."), zu verharmlosenden Auslegungen der ontischen Phänomene (Vgl. z.B. die Gewissensbeschreibung als „Verrechnen" von Schuld, die Deutung des Existierens, sofern dieses „verfügbare" und „berechenbare" Möglichkeiten des Handelns erstrebt, als „regelbaren Geschäftsgang" usf.), die sich ja auch ontisch-existenziell und in der „vulgären" Interpretation nicht in einer solchen Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit übler Art halten; der radikale Ansatz und die Schwierigkeit in der Durchführung verleiten freilich auch dazu, die Aporien in der existenzialen Analytik selbst zu verdecken durch Minimal-Deutung der entgegenstehenden Positionen und durch Reduktion auf naive Vorstellungen; so erscheint z.B. der Bewandtnischarakter und die erschließende Funktion des „als" in der Auslegung nicht bloß als das je verschiedene „Auffassen" eines puren Vorhandenen. „Sie [die Auslegung] wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine ‚Bedeutung' und beklebt es nicht mit einem Wert, sondern mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandtnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird" (SZ 150). Im Verlauf der Untersuchung stellt sich aber heraus, daß die Art und Weise des Verweisungsgefüges von „Bewandtnissen" und

Mißverständnis in seiner Möglichkeit um so größer, je weniger die *nur* fundamentalontologische Abzweckung berücksichtigt wird. Die klarere Deutung eines existenziellen Verhaltens in der existenzialen Interpretation bedeutet nicht die existenzielle Überlegenheit des interpretierenden Existenzialontologen. „Die ontologische Kritik der vulgären Gewissensauslegung könnte dem Mißverständnis unterliegen, als wollte mit dem Nachweis der *existenzialen* Nichtursprünglichkeit der alltäglichen Gewissenserfahrung etwas über die *existenzielle* ‚moralische Qualität' des in ihr sich haltenden Daseins geurteilt werden. So wenig die Existenz notwendig und direkt beeinträchtigt wird durch ein ontologisch unzureichendes Gewissensverständnis, so wenig ist durch eine existenzial angemessene Interpretation des Gewissens das existenzielle Verstehen des Rufs gewährleistet. Der Ernst ist in der vulgären Gewissenserfahrung nicht weniger möglich als der Unernst in einem ursprünglicheren Gewissensverständnis. Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch *Möglichkeiten* ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt"[26]. Heidegger legt klar die Grenzen der existenzialen und existenziellen Auslegung fest. Wenn die vulgäre Gewissenserfahrung das Phänomen „Gewissen" irgendwie trifft, dann ergibt sich daraus eine doppelte Konsequenz: „die alltägliche Gewissensauslegung kann einerseits nicht als letztes Kriterium gelten für die „Objektivität" einer ontologischen Analyse. Diese hat andererseits kein Recht, sich über das alltägliche Gewissensverständnis hinwegzusetzen und die darauf gegründeten anthropologischen, psychologischen und theologischen Gewissensinterpretationen zu übergehen"[27]. *Weil* die Gewissensanalyse im Problemzusammenhang der Frage nach dem Sein steht, begnügt sich die Interpretation mit Hinweisen auf die wesentlichen Probleme. Diese werden, der Kürze und engen Zielsetzung entsprechend, massiv, scharf und herausfordernd behandelt.

e) Die kritische Funktion der Fundamentalontologie gegenüber den Wissenschaften

Ähnliche Erschwerungen zeigen sich im Verhältnis der existenzialen Analytik zur „Metaphysik", zur „Psychologie", „Anthropologie" und besonders zur „Theologie". Einerseits wird die Vorläufigkeit und vorbereitende Funktion der existenzialen Analytik in ihrer Unvollständigkeit betont, – zum anderen bleibt sie als Fundamentalontologie

---

der zu interpretierende Charakter der „Bedeutung" auch für „Sein und Zeit" in eine unzulängliche Sicht kommt. Die Ansätze zu den Lösungen bleiben Fragment: vgl. SZ 161: „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. *Den Bedeutungen wachsen Worte zu.* Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen" (Sperrung von mir), vgl. SZ 166, 349. Vgl. SZ 366: „Die Bedeutsamkeitsbezüge, welche die Struktur der Welt bestimmen, sind daher kein Netzwerk von Formen, das von einem weltlosen Subjekt einem Material übergestülpt wird ...". Solche massiven ontischen Vorstellungen treiben die eigene Interpretation letztlich in einen ebenso einseitigen Gegenhalt, so daß die sachlich unangemessene Verengung und Verharmlosung noch in der äußersten Distanz des Extrems ihr Opfer fordert.

[26] SZ 295. – Der letzte Satz: „Gleichwohl erschließt ..." bedarf allerdings einer eingehenden Interpretation. Vgl. dazu SZ 310ff.

[27] SZ 289f.

allen anderen Disziplinen vorgeordnet und erhält von daher eine kritische Funktion. Die positive Forschung erblickt ja die fundamentalontologischen Fundamente nicht. Es ist ohnehin wohl keine Frage, daß in „Sein und Zeit“ noch das Ideal einer „mathesis universalis“ vorschwebt[28]. Die Wissenschaftskritik ist sehr intensiv, aber im Grunde positiv anregend. So hat „Sein und Zeit“ für die Psychologie, Theologie, Physik usw. auch weittragende Neuansätze mit sich gebracht[29].

Die grundlegende Kritik an den unzulänglichen Fundamenten dieser Wissenschaften brachten ihrerseits in ihrer Radikalität nicht mehr die Möglichkeit mit sich, hier und da kleine Ausbesserungen und Angleichungen vorzunehmen. Die Absicht der Wissenschaften auf positive Forschung und Fortschritt „duldete“ andererseits aber auch keine Revision der Grundbegriffe. Diese Spannungen wurden noch vermehrt, wenn die betreffenden Wissenschaften durch eine praktische Zielrichtung in ihren theoretischen Fragen bestimmt bleiben; eine Auseinandersetzung vollzieht sich dann langsamer und „konservativer“[30]. Erörterungen dieser Art sind keine verlegene Kleinkrämerei, sondern sie bestimmen die Kritik, die Rezeption, das öffentliche und durchschnittliche Urteil über Heidegger in einem hohen Maß. Die Aburteilungen erfolgen fast immer „von außen“, man zieht Konsequenzen, die den Rahmen der Fundamentalontologie überhaupt sprengen; man überfordert damit den Anspruch, den „Sein und Zeit“ selbst in einem viel bescheideneren Bezirk stellt. Dieser bescheidenere Anspruch ist aber nicht weniger wirkungsvoll und durchdringend. Vielen genügt zum Beispiel schon die etwas künstliche Terminologie, um Abstand zu nehmen; man bedenkt nicht, daß für die sachliche Analyse mancher Phänomene die ontologisch ohnehin nicht immer so

---

28 Vgl. z.B. SZ 241 (regionale Scheidung des Alls des Seienden aus der geklärten Idee von Sein überhaupt), SZ 49/50 (Wissenschaft des Lebens ist in der Ontologie des Daseins fundiert), SZ 50f. (Erforschung des primitiven Daseins), bes. die scharfe Kritik SZ 52: „Das synkretistische Allesvergleichen und Typisieren gibt nicht schon von selbst echte Wesenserkenntnis“; vgl. SZ 58 (Biologische Grundbegriffe und Daseinsstruktur, „Lebensbegriff“), vgl. bes. SZ 247: „ ... Oder müssen gar Krankheit und Tod überhaupt – auch medizinisch – primär als existenziale Phänomene begriffen werden? Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Sie fundiert aber auch erst alle biographisch-historische ... Untersuchung des Todes ...“, vgl. SZ 246f. Über die Historie vgl. SZ 152 und bes. § 76, S. 392ff.: Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins. Die existenziale Genesis der Wissenschaften selbst scheint mir eine der wertvollsten Untersuchungen von „Sein und Zeit“ zu sein, insbesondere der Zusammenhang von Theorie – griechischer Ontologie – Umschlag des Seinsverständnisses bei der Ausbildung der Wissenschaften – Thematisierung und Seinsverständnis (vgl. bes. SZ 362ff.); trotz großer „Anleihen“ der verschiedenen Wissenschaften haben gerade diese Untersuchungen noch wenig Aufmerksamkeit gefunden. Überhaupt vollzieht sich verständlicherweise jede solche „Aneignung“ auf einem sehr schmalen Fundament, wobei die Problemhöhe Heideggers kaum durchgehalten wird, d.h. die meisten übernommenen Begriffe werden – oft ungewußt – verbogen. Äußerliche Übernahme der Terminologie kann nicht verhindern, daß solche „Anregungen“ hinter Heideggers Ansatz zurückfallen. Die absinkende und zum Stillstand kommende Begrifflichkeit verrät daher noch die ursprüngliche Bewegtheit des eigentlichen Entwurfs und erleichtert so die Verbreitung. Die Heidegger-Literatur zeigt, daß solche Perspektiven wieder zum Medium werden, in dessen Blickbahn Heidegger ausgelegt wird.

29 Vgl. dazu Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Aus Anlaß seines 60. Geburtstags verfaßt von Carlos Astrada ... (u.a.). Bern 1949.

30 Das gilt m.E. besonders für die katholische *und* evangelische Theologie, auch für die an Heidegger „orientierte“ Existenzialtheologie.

präzisen Termini keineswegs zureichen[31]; schließlich macht Heidegger selbst auf die Härte und Umständlichkeit aufmerksam[32].

Es ist überhaupt so, daß manche Punkte der vorhin skizzierten „Kritik“ nicht primär unsere sind. Es ist zuvor Heideggers Selbstkritik und sein ständiger Blick auf die zu denkende Sache (und nicht auf „Begriffe“), die längst ihre eigenen Folgerungen gezogen hat aus manchen Verengungen und radikalisierenden Interpretationen. Diese Selbstkritik liegt freilich nicht in großangelegten „Retractationes“ und immer wieder ausdrücklich vollzogenen „Zurücknahmen“. Sie geschieht still in einem unaufhörlichen Neueindringen in die einmal gestellte Frage nach dem Sein. So bleibt die Selbstkritik nur hörbar für den geduldigen, der Sache nachdenkenden Leser. Wer sich nicht selbst auf die ungeheuren Schwierigkeiten sachlicher, methodischer und sprachlicher Art einläßt, die beim Durchdenken der ontologischen Grundbegriffe begegnen, wird immer die „offenen Bekenntnisse“ Heideggers vermissen, die er im Grunde nur deshalb benötigt, um sich des mühsamen Geschäfts des Nachfragens zu entledigen durch Feststellungen folgender Art: Heidegger hat hier geirrt, also ... Heidegger kommt nicht weiter ... Er kommt über „Sein und Zeit“ nicht hinaus... Er verbleibt „immer noch“ in diesem und jenem „falschen“ Ansatz, – anstatt zu fragen, *warum* denn dies alles vielleicht geschieht.

Solche „Verteidigung“ kümmert sich um die zu bedenkende Sache; wenn sie dabei bleiben könnte, dann wäre es kein Widerspruch, wenn sie unterdessen Heideggers Wider-sacher werden könnte; doch zeigt die fortschreitende Auslegung, daß wir dazu erst Hand anlegen könnten, wenn das Anliegen von „Sein und Zeit“ genug bedacht ist. Die stets umfassendere Aufgabe, die weite Ausschau, aus der Heidegger denkt, die Komplexität und Gegensätzlichkeit der Strukturen *und* die fragmentarische Struktur des Werkes warnen indes vor übereilter Gegnerschaft. Es gilt vielmehr jetzt, den methodischen Sinn der Auslegung in „Sein und Zeit“ näher zu betrachten.

---

31 Vgl. z.B. SZ 286.

32 Siehe SZ 38f., 326f u.ö.

ZWEITES KAPITEL

Die phänomenologische Deskription in der Existenzial-Analyse als Hermeneutik des Daseins ineins mit der fundamentalontologischen „Destruktion“

Bis jetzt blieb aber die positive Möglichkeit des Aufweises der ontologischen Strukturen des Daseins gerade wegen der spezifischen Seinsart ein Rätsel. Wie läßt sich die „transzendentale Aktivität“ *als solche* interpretieren, ohne daß sie zurückfällt in ein kategorial Vorhandenes? Geschieht das nicht schon durch den fixierenden Gebrauch des bisherigen begrifflichen Grundbestandes der Ontologie? Welche Weise muß also die „phänomenologische Deskription“ positiv annehmen, wenn sich das Wesen dieser „Deskription“ bestimmt aus der jeweiligen Seinsart des zu erschließenden Seienden? Wie steht es dann um die überkommene begriffliche Terminologie der Philosophie? Ist sie nicht eingeengt durch eine *bestimmte* Deutung des Sinnes von Sein überhaupt am Leitfaden eines besonderen Bereiches des Seienden? Wie dringt man überhaupt in das zu Grunde liegende Weltverständnis und in die darin niedergeschlagene Weltauslegung ein? Wie ist ein Rückgang auf die ursprüngliche fundamentalontologische Grund-Erfahrung möglich?

a) Der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription als Hermeneutik

Die einzigartige Seinsart des Daseins wird gewonnen durch die Abhebung gegen ontologisch wesenhaft anders geartetes (kategoriales) Seinsverständnis und durch die *positive* Orientierung an der „Sorge“ als dem Sein des Daseins. Die „Sorge“ gilt als ursprüngliches Phänomen und „immanente“ Einheit aller möglichen Beziehungen im Dasein. Die „Sorge“ trägt in sich die mögliche Erschlossenheit und Erschließungsweite des Daseins. Wenn aber die Sorge nicht eine festgemachte Ausstattung und Beziehung des Daseins ist, sondern das Sein des Daseins, dann ist die existenziale Hebung der „Sorge“ methodisch außerordentlich schwer. Ein rein „theoretischer“ Hinblick steht in Gefahr, die Mannigfaltigkeit der Seinsarten zu nivellieren in die Seinsart der Vorhandenheit. Die phänomenologische Interpretation benutzt also Phänomene von einer hohen Ursprünglichkeit, um darin verstehend zum Sein des Daseins vorzudringen; dieses Vordringen ist aber nichts anderes als ein Mit- und Nachgehen innerhalb einer schon eröffneten Bahn. Diese Einheit von Explikation – Deskription – Konstitutionserforschung ist eine Errungenschaft der Phänomenologie. Sie erscheint bei Husserl unter dem Stichwort der „konstitutiven Analyse“: es ist nie ein konstruierendes Herstellen, weil es konstitutive *Analyse* ist; es liegt aber weit über einem zergliedernden Beschreiben und „Abmalen“, da sie als *konstitutive* Analyse die im Gegebenen implizierten und sinngebenden Potentialitäten hervorbringt. Hier kann dieses freilegende Hervor-bringen zunächst nur in dem Paradox einer „deskriptiven Konstitution“ oder (mehr in Husserls Terminologie) einer „transzendentalen Deskription“ eine erste Anzeige finden. Sie deckt die immanent und anonym schon immer geleistete „Konstitution“ auf und bereichert so in einem echten Maße die Einsicht in den Seinssinn eines Seienden. Dabei wird sich bei der verschärfteren Fragestellung Heideggers der Sinn dessen, was bei Husserl „Konstitution“,

„Deskription", „Transzendentalität" heißt, tiefer klären müssen. Da die Seinsverfassung des Daseins diese „konstitutive Analytik" selbst ist, bestimmt sich die konkrete Ausgestaltung der „deskriptiven Konstitution" aus der *„Existenz"*verfassung des Daseins.

Die verdeckenden und verstellenden Verbergungen, die das Aufklären des Seinsverständnisses verleiten können, erlauben nicht, daß die „Deskription" ein simples Beschreiben wird. „Deskription bedeutet hier nicht ein Verfahren nach Art der botanischen Morphologie – der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens. Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des „logos" (im Wort „Phänomeno*logie*"), kann allererst aus der „Sachheit" dessen fixiert werden, was „beschrieben", d.h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll"[1]. Die ontologische Interpretation wird sich in diesem ständigen Unterscheiden zwischen Sein und Schein halten müssen, um von den weittragenden Erschließungsmöglichkeiten, die im Dasein als solchem liegen, den Aufschluß dieses Seienden anzunehmen. „Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Möglichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und es gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt des Erschlossenen existenzial in den Begriff zu heben"[2]. Das Auslegen selbst ist die Ausbildung und ausdrückliche Zueignung dessen, was das Dasein schon wesensmäßig in dem Seinsentwurf versteht. Das Verstehen ist die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins überhaupt, sofern es Seinkönnen und „Möglichkeit" besagt. Die Auslegung selbst gründet also im Verstehen als der ursprünglicheren Möglichkeit. So erweist sich der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription als *Auslegung.* Die existenziale Analytik soll durch das zum Dasein selbst gehörende Seinsverständnis den in diesem selbst zugänglichen Sinn von Sein überhaupt und seine eigenen existenzialen Grundstrukturen „herauslegen". „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet"[3]. Dieser Begriff der Hermeneutik überschreitet die engere Auffassung der Hermeneutik als einer besonderen Theorie und Methodenlehre für die vielfältigen Arten der Interpretation. Der Begriff ist aber nicht einfach weiter im Sinne eines größeren Umfanges, sondern ist aus dem ursprünglichen Wesen und der eigentlichen *Möglichkeit* des Auslegens genommen. „Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich „Hermeneutik" im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung"[4]. Da das Dasein von Hause aus durch das Seinsverstehen ausgezeichnet ist, erweist sich die Analyse des seinsverstehenden Daseins als das Fundament aller Ontologien. So erhält die Analytik der Existenzialität der Existenz im Begriff der Hermeneutik ihren entsprechenden *methodischen* Sinn. Die Hermeneutik selbst aber findet in der Analytik des Daseins

---

1 SZ 35.

2 SZ 140.

3 SZ 37 – Der Begriff ἑρμενεύειν hat schon bei den Griechen die ineinandergreifende Bedeutung von „verkündigen", „auslegen" und „dolmetschen". Vgl. Platon, Symposion 202e und Jon 534e.

4 SZ 37.

ihren primäre und eigentliche Ermöglichung: das Dasein ist in seinem Wesen als In-der-Welt-sein von Hause aus auch in den vorontologischen Verhaltensweisen auslegend, d.h. hermeneutisch. „In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise ‚Hermeneutik' genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften"[5]. Die Analytik des Daseins als die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein legt also die tieferen Fundamente für die geisteswissenschaftliche Hermeneutik. Sofern nun aber die Bedingungen für die Möglichkeit der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik in der Daseinsanalytik und letztlich im Dasein selbst liegen, erfährt der Begriff des Verstehens und der Auslegung eine Vertiefung und Radikalisierung, die bis heute kaum diskutiert worden ist. Eine erste fruchtbringende Weiterführung weniger Ansätze in „Sein und Zeit" bildet das sehr reiche und verständige Werk von Hans-Georg Gadamer „Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik"[6]. Dieses reife Werk von einem der ältesten und von Heidegger selbst habilitierten Schüler aus der Marburger Zeit spricht in seiner selbständigen Art und Weise für die sachlich-systematische *und* historisch-interpretatorische Fruchtbarkeit der Anstöße von „Sein und Zeit". Überdies finden sich im ganzen Werk Heideggers überallhin zerstreute, äußerst geraffte Bemerkungen zur „Kunst" der Auslegung.

---

5 SZ 38.

6 Tübingen 1960. – Die folgende Darstellung greift öfters auf dieses Werk zurück. Das Gegenstück zu Gadamers Werk von Seiten der am Begriff des objektiven Geistes ausgerichteten hermeneutischen Schule bildet die zweibändige „Teoria generale della Interpretazione" von E. Betti, Milano 1955/1958 (vgl. schon Posizioni dello Spirito rispetto all'Oggettività, Milano 1949 – Di una Teoria generale della Interpretazione, Bari 1957, und der deutsch geschriebene Beitrag aus der Festschrift für Ernst Rabel „Zur Grundlegung der allgemeinen Auslegungslehre", Tübingen 1954). Vgl. dazu G. Funke, Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis Teoria generale della Interpretazione, in: Zeitschrift für philos. Forschung 14 (1960), S. 161-181; dort auch mehrfache Gegenüberstellung mit Heidegger. Anders ausgerichtet ist der Artikel desselben Verfassers „Krise der Hermeneutik?", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (1961). Zu Betti vgl. Gadamer, a.a.O., S. 246 u.ö. – Die Hermeneutik steht – besonders seit der Reformation (Schriftverständnis) – in der Theologie in hohem Rang. Gadamer verweist auf „positive theologische Konsequenzen" seiner Hermeneutik (S. 313, Anm. 2). Auf die neueren Versuche protestantischer Theologie kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. G. Ebeling, „Hermeneutik", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart[3], Band III, Sp. 242-262 (258ff. bringen ausführliche Literatur). Dazu jetzt: ders., Wort und Glaube. Tübingen 1960, E. Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie (Gesammelte Aufsätze I). Die existenziale Interpretation. Tübingen 1959.

b) Verstehen als hermeneutischer Grundbegriff

Eine kurze Darlegung einiger Probleme aus der traditionellen Hermeneutik soll nicht nur zeigen, daß die Ausarbeitung einer Methodenlehre zur Interpretation höchste philosophische Fragen aufwirft, sondern soll aufzeigen, daß Heideggers „Erweiterung" des Begriffes der „Hermeneutik" selbst im Zuge der hermeneutischen Versuche liegt. Der Zentralbegriff einer Hermeneutik ist der Begriff des Verstehens. Schon das alltäglich gebrauchte Wort „Verstehen" bringt wesentliche Einsichten: wir verstehen uns mit einem gut, wir suchen Einverständnis und Verständigung über eine Sache. „Verständigung ist also immer: Verständigung über etwas. Sich verstehen ist Sichverstehen in etwas. Die Sprache sagt es schon, daß das Worüber und Worin nicht nur ein an sich beliebiger Gegenstand der Rede ist, von dem unabhängig das wechselseitige Sichverstehen seinen Weg suchte, sondern vielmehr Weg und Ziel des Sichverstehens selber. Und wenn von zwei Menschen unabhängig von solchem Worüber und Worin gilt, daß sie einander verstehen, dann meint das: sie verstehen sich nicht nur in diesem und jenem, sondern in allem Wesentlichen, das Menschen verbindet"[7]. In dieser Kennzeichnung wird auch der Verstehensbegriff in seiner Eigenbedeutung gegenüber dem „Erklären" deutlich. Im Verstehen wird nichts eigentlich „begründet"; das Erklären ist das Unterscheiden und Zurückführen von für sich bestehenden Dingen oder Sachverhalten. Der erklärende Verstand macht zwar Unterschiede und Trennungen, wodurch sich „die Sache" aus dem mannigfach verschlungenen Umkreis heraushebt. Aber das sind keine Unterschiede der Sache selbst. Es werden nur die einzelnen Momente „hererzählt". Hegel hat hier bestimmenden Einfluß gewonnen auf die Abhebung des „Mechanismus des Erklärens" gegen das „Verstehen". Der erklärende Verstand verbleibt bei der „ruhigen Einheit seines Gegenstandes, und die Bewegung fällt nur in ihn selbst, nicht in den Gegenstand; sie ist ein Erklären, das nicht nur nichts erklärt, sondern so klar ist, daß es, indem es Anstalten macht, etwas Unterschiedenes von dem schon Gesagten zu sagen, vielmehr nichts sagt, sondern nur dasselbe wiederholt. An der Sache selbst entsteht durch diese Bewegung nichts neues, sondern sie kommt (nur) als Bewegung des Verstandes in Betracht"[8]. So bleibt das „Erklären" eine tautologische Angelegenheit und beschreibt nur ein gleichgültiges Auseinander[9], während die dialektische Bewegung als die Erfahrung des Bewußtseins im Begreifen der Vernunft Neues hervorbringt. Die entscheidende Verwandtschaft mit dem Verstehensbegriff zeigt sich im Verständnis der zu verstehenden Sache. Die Sache ist nur Sache selbst *im* Wissen und Tun der Subjektivität. Die Sache selbst ist die gegenständlich gewordene Durchdringung der

---

7 Gadamer, a.a.O., S. 168.

8 Phänomenologie des Geistes, S. 119f.

9 Ebd., S. 120, vgl. S. 127: „In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewußtsein dabei, es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräch mit sich, nur sich selbst genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der Tat sich nur mit sich selbst herumtreibt." Vgl. Enzyklopädie, S. 87 und 212. Vgl. Kants Kritik der reinen Vernunft (B 758): „Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der *Exposition, Explikation, Deklaration* und *Definition* nichts mehr als das eine Wort: Erklärung." Die transzendentale Betrachtungsweise bringt eine neue „Erklärungsart" (vgl. B 38, 40, 41, B 578). Das bildet den notwendigen Hintergrund für die radikale Kritik bei Hegel.

Individualität und der Gegenständlichkeit selbst. Die Sache selbst ist „die von der Individualität durchdrungene Substanz“[10]. Das Verstehen wird radikal auf die Eigenheit der Individualität zurückverwiesen, wenn alle Versuche des Gesprächs, der Argumentation des Einwendens und Widerlegens umsonst sind; das Meinen der gemeinsamen *Sache* selbst wird in ihrer Gemeinsamkeit fraglich. „Das eigentliche Problem des Verstehens bricht offenbar auf, wenn sich bei der Bemühung um inhaltliches Verständnis die Reflexions-Frage erhebt: Wie kommt er zu seiner Meinung? Denn es ist klar, daß eine solche Fragestellung eine Fremdheit ganz anderer Art bekundet und letztlich einen Verzicht auf gemeinsamen Sinn bedeutet“[11].

c) Zur Vorgeschichte des Heideggerschen Begriffs der Hermeneutik

Für die Geschichte der Hermeneutik sei vor allem auf das Werk von Gadamer verwiesen. In unserer kurzen Vorgeschichte zum Heideggerschen Begriff der „Hermeneutik“ setzen wir bei Schleiermacher ein. Mit ihm erhält die hermeneutische Fragestellung durch die Wende in das „Psychologische“ eine Verlagerung auf die Analyse des schöpferischen und verstehenden Subjekts. Verstehen heißt Sichversetzen in die innere Eigentümlichkeit des Schriftstellers zum Nachbilden des schöpferischen Aktes. „Verstehen ist die bewußte Nachkonstruktion der ursprünglichen Konzeption. Der letzte Grund allen Verstehens – besonders bei genialen Werken – ist immer eine tiefe Übereinstimmung, die nicht auf feste Gesetze gebracht werden kann. Verstehen ist Kongenialität. Diese freie Kon*genialität* ist als verstehende *Kon*genialität nur möglich, wenn sie in einer vorgängigen, harmonischen und freien Verbundenheit aller Individualitäten einbehalten ist; darin kann sich der denkende Geist selbst finden. Die Individualität ist eine Offenbarung des Allebens“[12].

So zeigt sich hier, daß alle Überbetonung der Individualität in strengster Beziehung zu einem Absoluten steht. Der alte Grundsatz, daß sich Gleiches nur durch Gleiches erkennen läßt, zeigt sich in der beinahe „pantheistischen“ Eingeschlossenheit in ein Absolutes. Diese vorgängige „Gleichheit“ ermöglicht das Verstehen. Hegel wird nicht überwunden trotz aller Gegnerschaft; *„Das Ganze* ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen“[13]. Die Sache ist nur die „Sache selbst“, wenn sie die Sache ist als das „Tun Aller und Jeder“[14]. Wenn bei Hegel diese Sichselbstgleichheit im Anderssein noch spekulativ am Modell des sich für- und gegeneinander vollziehenden Lebens gedacht wird, so verflacht dieser Gedanke zunehmend. Aber in der Polemik gegen die apriorische Konstruktion der Weltgeschichte durch Hegel kommt die allein durch historische Forschung betreibbare universalgeschichtliche Schau doch wieder in die Nähe zu ihm; die Einheit der *Welt*geschichte ist weder durch die immer noch kontingente Fülle der einzelnen

---

10 Phänomenologie des Geistes, S. 300. – Über Hegels Begriff der „Sache selbst“ vgl. ebd. S. 294ff.

11 Gadamer, a.a.O., S. 169.

12 Das Verhältnis des Individuums zum Ganzen bleibt ungelöst und unbefriedigend, vgl. dazu W. Schulz, Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 50 (1953), S. 158-184, bes. 162f. Auf die anderweitigen Voraussetzungen Schleiermachers kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu Gadamer, a.a.O., S. 176ff.

13 Phänomenologie des Geistes, S. 298.

14 Ebd., S. 301.

Erscheinungen zu erreichen, noch durch die Bevorzugung einer Epoche für sich. Der weltgeschichtliche Zusammenhang ist die Geschichte selbst als ununterbrochener und stetiger Verlauf, der zwar nicht durch ein von außen messendes Ziel seine apriorische Notwendigkeit erhält, sondern die konstruktiven Glieder der Geschichte sind als Ereignisse der Freiheit doch in eine „unbewußte Teleologie" einbehalten. Die sich nicht in die Äußerlichkeit völlig ausgießende „Kraft"[15] der Freiheit soll in dem Spiel der Kräfte überhaupt die Eigenart des geschichtlichen Seins verdeutlichen. Die letzte regulative Idee der „werdenden Summe" der Weltgeschichte ist nicht eine formale Idee der Einheit, sondern bedeutet in einer verborgenen Teilhabe am Ganzen die heimliche „Mitwissenschaft" mit dem All-Leben[16]. Die Spannung zwischen neuem Erfahrungsdenken und Philosophie wird in dem Ranke-Schüler Dilthey zu einem inneren Höhepunkt getrieben. Die historische Vernunft bedarf einer Kritik wie die reine Vernunft. Dilthey findet die innere Geschichtlichkeit der Erfahrung als die Grundlage für den Aufbau der geschichtlichen Welt. Die geschichtliche Welt ist vom Menschengeist gebildet und geformt. Das „Erlebnis" als die ununterscheidbare Einheit von Sein und Wissen gründet in einem Beziehungsganzen des Lebens, das in seinem Zusammenhang von dem Sinngehalt eines Lebensverlaufes in seiner Bedeutung gestiftet wird (Autobiographie und Biographie). Mit der Berufung auf Fichtes „Tathandlung" meint Dilthey, die Substanzmetaphysik überwunden zu haben. „In der angestrengten Versenkung des Ich in sich findet es sich nicht als Substanz, Sein, Gegebenheit, sondern als Leben, Tätigkeit, Energie"[17]. Die Beziehung zwischen dem objektiven Geist, der Idealität und dem faktischen, individuellen und geschichtlichen Ich wird nur getragen durch die „gedankenbildende Arbeit des Lebens". Aller Ausgang von der „Realität des Lebens" und von den objektiven Ausdrucksformen des Lebens dienen nur dazu, die innere Geschichtlichkeit des Menschenlebens zu interpretieren. Geschichtliches Sein geschieht als Einheit von Ich und Welt, Selbstbewußtsein und Gegenständlichkeit. Aber nicht mehr die spekulative Philosophie, sondern das historische Bewußtsein übersetzt die Objektivationen des Geistes zurück in die ursprüngliche geistige Lebendigkeit, aus der sie einmal hervorgegangen sind. Das Wissen des Geistes von sich selbst – der absolute Geist selbst – erlangt seine Vollendung in der Durchsichtigkeit des historischen Bewußtseins, das alle geistigen Überlieferungen als Selbstbegegnungen des menschlichen Geistes erkennt. „Selbst die

---

15 Der Begriff der „Kraft" in diesem Zusammenhang hat eine lange Geschichte. H.-G. Gadamer ist ihm schon 1942 in seiner kleinen Studie „Volk und Geschichte im Denken Herders" (Frankfurt/Main) nachgegangen. Vgl. S. 15: „Darin bestimmt sich Herders Ort in der Geschichte der Philosophie, daß er es ist, der den Begriff der Kraft bezw. der organischen Kräfte auf die Welt der Geschichte angewendet hat. Er steht damit in der Gefolgschaft des großen Leibniz, der den Begriff der Kraft in die kartesianische Bewegungslehre eingeführt und zur Grundlage seiner metaphysischen Entwürfe genommen hat. Der dynamische Pantheismus, den Herder in dieser Nachfolge und in dieser Absicht entwickelt hat, – seine höchst folgenreiche Umdeutung Spinozas – mag dabei hinter der Tiefe der Leibnizschen Ideen zurückbleiben. Aber der konkrete Sinn für die geschichtlichen Kräfte, den er beweist, gibt seinen begrifflich unzulänglichen Versuchen zur Philosophie der Geschichte dennoch die Schlagkraft einer neuen weltgeschichtlichen Wahrheit."

16 Über diese grundsätzliche Verlegenheit der historischen Schule gegenüber dem Problem der Weltgeschichte vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 185-205 (bes. Ranke und Droysen, dort weitere Lit.).

17 Diltheys Gesammelte Schriften, Band VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1927), S. 157.

Philosophie gilt nur als Ausdruck des Lebens. Sofern sie sich dessen bewußt ist, gibt sie damit ihren alten Anspruch auf, Erkenntnis durch Begriffe zu sein. Sie wird Philosophie der Philosophie, eine philosophische Begründung dessen, daß es im Leben Philosophie – neben der Wissenschaft gibt“[18].

d) Der philosophische Ort der allgemeinen Hermeneutik und die Seinsfrage

Das scheint alles ein weitläufiges Abspringen von der Heideggerschen Hermeneutik des Daseins zu sein. Doch schon eine äußerliche Durchsicht von „Sein und Zeit“ wird entdecken, daß Heidegger einen ganzen Paragraphen dem „Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck“ gewidmet hat[19]. Heidegger setzt die „richtige“ Oberflächenbetrachtung Diltheys im Sinne eines relativistischen „Lebensphilosophen“ an die Spitze seiner Betrachtungen. „Ihr entgeht aber die ‚Substanz‘. Sie verdeckt mehr, als sie enthüllt“[20]. Trotz aller Zwiespältigkeiten im Werk Diltheys[21] geht Heidegger den leitenden Gedanken Diltheys nach. „Was sich wie Zwiespältigkeit und unsicheres, zufälliges ‚Probieren‘ ausnimmt, ist die elementare Unruhe zu dem einen Ziel: das ‚Leben‘ zum philosophischen Verständnis zu bringen, und diesem Verstehen aus dem „Leben selbst“ ein hermeneutisches Fundament zu sichern. Alles zentriert in der ‚Psychologie‘, die das ‚Leben‘ in seinem geschichtlichen Entwicklungs- und Wirkungszusammenhang verstehen soll als die *Weise,* in der der Mensch *ist,* als möglichen *Gegenstand* der Geisteswissenschaften und als *Wurzel* dieser Wissenschaften *zumal.* Die Hermeneutik ist die Selbstaufklärung dieses Verstehens und erst in abgeleiteter Form Methodologie der Historie“[22]. Gerade dieser letzte Satz zeigt, daß sich Heidegger der „Kontinuität“ und der tieferen Bedeutung seiner „Hermeneutik des Daseins“ voll bewußt ist[23]. Doch darf diese „Gemeinsamkeit“ nicht die tiefe Differenz verbergen, die Heidegger von Dilthey trennt. Die Frage nach dem Ganzen, daraus sich das Verstehen vollzieht und seine Verweise findet, wird nun expliziert zum Thema gemacht. Durch die äußerste Formalisierung fallen dabei die recht undurchsichtigen Begriffe „All-Leben“, „unbewußte Teleologie“, „Kraft“ usf. zunächst einmal heraus. Schon dadurch entspannt sich die Frage aus ihrer stark weltanschaulich gebundenen Enge. Die Begriffe „Erlebnis“, „Objektivation“, „Historie“, „Geschichtlichkeit“, „Verstehen“ usw. werden auf den in ihnen liegenden ontologischen Grundentwurf befragt und erhalten aus der Ontologie des Daseins eine neue Bedeutung. So dreht Heidegger die Hermeneutik aus ihrer pantheistischen und relativistischen[24]

---

18 Gadamer, a.a.O., S. 216.

19 § 77, SZ 397ff.

20 SZ 398.

21 Vgl. dazu besonders Gadamer, a.a.O., S. 205-228, bes. S. 218ff.

22 SZ 398.

23 Vgl. z.B. die in dem eben angeführten Zitat betonte Einheit von *Seins*weise des Menschen, der Art und Weise seiner „Gegenständlichkeit“ für die Geisteswissenschaften und der *„Verwurzelung“* dieser im Anliegen von „Sein und Zeit“ überhaupt und der verschiedenen Bedeutung des Wortes „Hermeneutik“ (SZ 37)!

24 Wie weit der radikale Ansatz Heideggers gegenüber der Zwiespältigkeit Diltheys reicht, wird sich aus dem später zu behandelnden Versuch einer Überwindung des relativistischen Historismus ergeben. Bei der zentralen *fundamentalontologischen* Bedeutung der Geschichtlichkeit des Daseins für „Sein und Zeit“ wird der Rückgriff auf das Werk Diltheys und des Grafen Yorck von

Form heraus und gründet diese selbst in der Ontologie, die ihrerseits zurückweist in die eigentliche Frage von Sein und Zeit: Ti to on? Und vom Vorblick auf die Idee von Sein überhaupt her steht Heidegger von Anfang an in einer „Auseinandersetzung“[25] mit Dilthey. Er sieht das Anliegen Diltheys – eine der Theorie der Geisteswissenschaften zugrundeliegende existenziale Interpretation der Geschichtlichkeit – sogar „eindringlicher erhellt“ durch die „Thesen“ des Grafen Yorck[26]. Aber das grundsätzliche Anliegen der „Lebensphilosophie“, die „generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem“ herauszuarbeiten, kann nur in einer Radikalisierung und Vertiefung der ontologischen Fragen nach dem Sinn von Sein überhaupt gelingen. Eine nähere Betrachtung zeigt Heidegger[27], daß Dilthey und Yorck den Begriff des Lebens in einer nicht mehr weiter geklärten ontologischen Indifferenz halten; in der Entgegensetzung von „Sein“ und „Leben“ wird offenbar, daß die Idee des Seins sich bei beiden in einer grundsätzlichen Verengung (Vorhandenheit) festhält, die die „ungebrochene Herrschaft der traditionellen (durch die Antike grundgelegten) Ontologie“ widerspiegelt.

Das zeigt die Weite der Dimension, die Heidegger durch den Ansatz in seinem Durchbruchswerk eröffnet. Für die Hermeneutik erfüllt sich ein Wort Schleiermachers, das er aus sicherem Wissen um die Schwierigkeit einer Grundlegung der Hermeneutik niederschrieb. Es lautet: „Es ist schwer, der allgemeinen Hermeneutik ihren Ort anzuweisen“, wenn dieser Ort aber gefunden werden kann, ist „klar, daß in der

---

Wartenburg deutlich. Schließlich waren sie es, die den Begriff der „Geschichtlichkeit“ zu einem philosophischen Terminus erhoben.

25 Vgl. SZ 397: „Die vollzogene Auseinanderlegung des Problems der Geschichte ist aus der Aneignung der Arbeit Diltheys erwachsen. Sie wurde bestätigt und zugleich gefestigt durch die Thesen des Grafen Yorck ...“; SZ 398f: „Die Aneignung der Diltheyschen Forschungen ... bedarf der Stätigkeit und Konkretion grundsätzlicher Auseinandersetzung. Für eine ausführliche Erörterung der Probleme, die ihn bewegten und wie sie ihn bewegten, ist hier nicht der Ort.“

26 SZ 397, vgl. auch den in Anm. 57 zitierten Text und SZ 403f.: „So wird deutlich [durch die fundamentalontologische Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein!], in welchem Sinne die vorbereitende existenzial-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen *Yorck* zu pflegen, um dem Werk *Diltheys* zu dienen.“ In diesem Zusammenhang zeigen die aufschlußreich ausgewählten Briefstellen aus Yorcks Korrespondenz deutlich die sachlichen Anliegen Heideggers; sie offenbaren aber auch, daß sich Heidegger der entsprechenden, oben angezeigten Stellung der historischen Schule (s. das von Heidegger z.T. gesperrte Zitat SZ 400) ebenso bewußt war, wie ihm die Bedeutung des „Kraft-Begriffes“ (SZ 400), der „Virtualität“ (SZ 401), des „Lebensbegriffes“ (SZ 402) nicht entgangen war. Das zeigt indirekt wieder, daß die obigen Erörterungen darüber nicht am Thema „Heidegger“ vorbeigehen. Zu Heideggers Begriff der Hermeneutik und seiner Begegnung mit dem Hermeneutik-Begriff Schleiermachers und Diltheys vgl. US 96ff. Der Zusammenhang mit dem theologischen Studium wird von Heidegger ausdrücklich angemerkt. Das Gespräch mit dem Japaner bildet ein ausgezeichnetes Beispiel für die wiederholende, „topologische“ Interpretation des eigenen Hermeneutik-Begriffs aus dem Denken des späten Heidegger. „Ich gebrauchte diese Titel [hermeneutisch, Hermeneutik] in einer späteren Vorlesung, im Sommer 1923 [Titel wahrscheinlich: „Hermeneutik der Faktizität“]. Damals begann ich die ersten Niederschriften zu ‚Sein und Zeit‘“ (US 95, Klammerzusätze von mir). Zu Diltheys Begriff des „Erlebnisses“ vgl. US 129ff., ebenso zu der von Dilthey und Husserl herrührenden grundlegenden Problematik von „Ausdruck“, „Bedeutung“ (= objektiver Geist) usw., die Heidegger damals beschäftigte. – Heidegger schreibt übrigens – wohl der Abkürzung halber – immer nur „Graf Yorck“; dieser Gebrauch hat sich schon etwas eingebürgert (vgl. z.B. H.-G. Gadamers Hermeneutik). Wir lehnen uns hier nur im engeren Anschluß an Heideggers Texte an diese Verkürzung an.

27 SZ 401f.

Hermeneutik ein mächtiges Motiv liegt für die Verbindung des Spekulativen mit dem Empirischen und Geschichtlichen“[28]. Der Heideggersche „Ort“ der Erfüllung dieses „mächtigen Motivs“ ruht freilich auf veränderten Grundlagen.

e) Der Rückgang auf die genuine Auslegung der Fundamente der überkommenen Ontologie

Die existenziale Analytik des Daseins nimmt in einem besonderen Maße das Problem der Geschichtlichkeit als Thema auf; damit erweitert sie aber auch die Erschließungsweite über die Einzel-Existenz hinaus. Die Begriffe von Jemeinigkeit, „Selbst“ liegen vor einer endgültigen These über eine individualistische Verfestigung der Existenz. „Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt“[29]. Da aber keine Forschung in einem reinen ontologischen Raum durchgeführt werden kann, sondern immer eine ontische Möglichkeit des Daseins ist, wird sie in einem Zusammenhang stehen mit den jeweiligen Daseinsauslegungen, die dem Dasein in seiner Geschichte erwachsen sind. „Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des ‚Geschehens‘ des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allerdings so etwas möglich ist wie ‚Weltgeschichte‘ und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören. Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und ‚was‘ es schon war“[30]. Als In-der-Welt-sein versteht sich das Dasein aus den Existenzmöglichkeiten, die in der jeweiligen „durchschnittlichen“ Ausgelegtheit des Daseins „gängig“ sind. Dabei übernimmt das Dasein die Möglichkeiten und Auslegungen einer dagewesenen Existenz. Das Dasein ist in seinem Seinsverständnis – und das ist auch zugleich seine jeweilige Weise zu *sein* – in eine überkommene Auslegung des Daseins hineingewachsen und in dieser aufgewachsen[31]. So *ist* es seine eigene Vergangenheit. „Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam ‚hinter‘ ihm herschiebt, und es noch Vergangenes als noch vorhandene

---

28 Fr. Schleiermachers Hermeneutik, S.W., I, 7, S. 8 und I, 7, S. 260. Die im Jahre 1838 herausgegebene Hermeneutik beruht zum größten Teil nur auf Vorlesungsnachschriften. Auf Anregung von Gadamer hat nun Heinz Kimmerle Schleiermachers „Hermeneutik“ in einer sehr sorgfältigen Edition nach den Handschriften herausgegeben und mit einer Einleitung versehen (in: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1959 – 2. Abhandlung, Heidelberg 1959). Die Entwürfe reichen von Manuskripten aus dem Jahre 1805 bis zu den Akademiereden aus dem Jahr 1829 und dazugehörenden Randbemerkungen aus den Jahren 1832/33. Vgl. S. 46: „Jedes Verstehen des Einzelnen ist bedingt durch ein Verstehen des Ganzen.“ Diesen subjektiven Grund der Verbindung des Einzelnen gilt es aufzufinden und zu rekonstruieren (vgl. S. 72). „Das Maximum dieser Reproduction ist Nachahmung“ (ebd.). Die spezielle Hermeneutik ist nur ein „Aggregat von Observationen“ (S.79f.). Schon in dem kompendienartigen Entwurf aus dem Jahre 1819 heißt es: „Es ist sehr schwer, der allgemeinen Hermeneutik ihren Ort anzuweisen“ (S.80). „Vor der Anwendung der Kunst muß hergehen, daß man sich auf der objectiven und subjectiven Seite dem Urheber gleichstellt“ (S. 88). „Die divinatorische [Methode] ist die, welche, indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das individuelle unmittelbar aufzufassen sucht“ (S. 109), sie ergibt die Einheit und das Durchdringen des Einzeln-Besonderen mit dem Allgemeinen (ebd.). Das objektive und subjektive Nachkonstruieren der gegebenen Rede führt zurück auf den „Keimentschluß“ (S.165).

29 WG 38.

30 SZ 20.

31 Vgl. ebd.

Eigenschaft besitzt.“[32] Das Dasein hat diese „Vergangenheit“ auf Grund seiner Existenzverfassung nicht als nachfolgendes Anhängsel bei sich, sondern *aus dem* Umkreis dieses Seinsverständnisses mit allen Möglichkeiten erschließt sich das „Da“ des In-der-Welt-seins. So geht diese seinsmäßige Bestimmtheit aus der „Vergangenheit“ dem Dasein „voraus“, indem es jeder auslegenden Begegnung mit Seiendem zuvorkommt und im konkreten und faktischen Verstehen auf das Dasein zu-kommt[33].

„Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen“[34]. So bildet sich auf dem Grunde der Geschichtlichkeit

---

32 Ebd.

33 Wenn die Seinsverfassung des Daseins beachtet wird, können solche *im* Dasein selbst geschehenden „Voraussetzungen“ niemals im Sinne einer „Determination“ oder einer Begrenzung der Freiheit verstanden werden. Auf Grund der Seinsart des Daseins kann jetzt überhaupt erst gefragt werden, in welcher Weise die solchermaßen verstandene Zukunft der „Gewesenheit“ für das Dasein wesentlich werden kann. Entsprechend ist es schon dem Ansatz nach unmöglich, in einer *simplen* Form das „Seinsgeschick“ des späteren Heidegger *gegen* die menschliche Freiheit auszuspielen. Solche Versuche gehören allerdings bereits zu den Gemeinplätzen der Heidegger-Literatur; wenn dieses Problem von Geschick und Freiheit auf dem Boden des Heideggerschen Verhältnisses von Sein und Mensch (Dasein) betrachtet wird, erweist sich eine solche vereinfachende Kritik der sachlichen Dimension keineswegs gewachsen, denn hier sind tatsächlich bedeutsame Beziehungen zu bedenken; diese leiten aber nur dann ein Gespräch mit Heidegger ein, wenn sie aus einer Auseinandersetzung mit *seiner* Frage geschehen, aus der alle Beziehungen in diesem Feld erwachsen: der „Bezug“ des Daseins zum Sein, d.h. des Seins zum Menschenwesen. Es braucht wohl kaum gesagt werden, daß jeder äußerlich vermittelnde Versuch hinter die notwendigen Anforderungen fällt.

34 SZ 20. – Vgl. die wichtigen Sätze über die Geschichtlichkeit des Daseins SZ 20: „Wenn diese [Historizität als Seinsart des fragenden Daseins] dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt. Das Fehlen von Historie ist kein Beweis *gegen* die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als deficienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es ‚geschichtlich‘ ist.“ Es sind bereits in SZ viele Andeutungen (s. nur S. 21, 52, 381, 386, 391, 392ff.; 399, 400ff. – die Auswahl der Yorck-Zitate!) darüber, daß „die Herrschaft eines differenzierten historischen Interesses bis zu den entferntesten und primitivsten Kulturen an sich noch kein Beweis für die eigentliche Geschichtlichkeit einer ‚Zeit‘“ ist. „Am Ende ist das Aufkommen eines Problems des „Historismus“ das deutlichste Anzeichen dafür, daß die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet. Diese bedarf nicht notwendig der Historie. Unhistorische Zeitalter sind als solche nicht auch schon ungeschichtlich“ (SZ 396). Es ist also überhaupt nicht gesagt, daß man dort in einer eigentlichen Geschichtlichkeit *ist,* wo man mit dem Aufwand einer historischen Forschung *und* mit großem Pochen auf die Geschichtlichkeit des Daseins als einer Seinsverfassung ganze Epochen der Geschichte als „ungeschichtlich“ verdammt und überspringt. Vgl. z.B. die wiederholten Ausführungen F. Gogartens über die „Ungeschichtlichkeit“ des Mittelalters (vgl. F. Gogarten, Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart 1954², im Anschluß an Dilthey, S. 32f., bes. aber: Das abendländische Geschichtsdenken, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954), S. 270-360). Dabei wird freilich die „Historie“ selbst nicht immer genau genommen, s. Martin Henschel, Figuraldeutung und Geschichtlichkeit, in: Kerygma und Dogma 5 (1959), S. 306-317. Die oben zitierten Sätze und ihre sachliche Bedeutung in größerem Zusammenhang sind gerade von der angeblich von Heidegger inspirierten Existenztheologie überhaupt nicht aufgenommen worden, d.h. ihre weitgreifenden Folgen sind abgeschwächt oder überhaupt nicht gesehen. Von den radikalen Fragen, die sich von hier hermeneutisch für die Exegese der Heiligen Schrift stellen, sofern diese überhaupt „Theologie“

des Daseins die Historie aus. Wenn die Frage nach dem Sein aber selbst gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart, d.h. als Explikation des Daseins in seiner Geschichtlichkeit gestellt wird, dann ist dieses Fragen selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert. Der rechte Begriff des In-der-Welt-seins zeigt in der Analytik, daß das Dasein nicht nur sich rückstrahlend von dem besorgenden Umgang mit den innerweltlich vorhandenen Seienden her auslegt, sondern daß es ineins damit[35] auch seiner „Tradition" verfallen ist. „Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab"[36]. Die verbergenden und verstellenden Tendenzen aller Tradition und ihr Erschweren des Zuganges zu den ursprünglichen Quellen ist genug bekannt. Sie überantwortet das ursprünglich Überkommene den Selbstverständlichkeiten und macht sogar die Frage nach der Herkunft einer Tradition vergessen, indem sie deren „Natürlichkeit" behauptet. Es ist zu vermuten, daß sich diese Verhärtungen in den überaus anspruchsvollen und schnell absinkenden Fragen nach dem Sein häufen, und die Notwendigkeit des *radikalen* Rückgangs auf den Ursprungsboden selbst für übertrieben oder nicht so weitreichend erklärt wird. Denken wir nur an die ständige Verlockung, das Sein im Sinne eines Seienden zu interpretieren.

Für Heidegger geschieht der Nachweis der ungewußt nachwirkenden Fundamente der griechischen Ontologie im Zusammenhang der Frage nach der Idee von Sein überhaupt. „Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das Dasein sich selbst und das Sein aus der ‚Welt' her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für *Hegel)* herabsinken läßt"[37]. Aus der in Angriff genommenen Seinsfrage aber und im Vorblick auf die Idee von Sein überhaupt erscheint die Basis der antiken Ontologie in einer Verengung[38]. Die positive Weiterführung des Seinsproblems verlangt also die Auflockerung der sich verhärtenden Tradition und das Abtragen der Verschüttungen und Verdeckungen. „Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen

---

bleiben will, kann hier nicht gehandelt werden. Im Zusammenhang einer Untersuchung über Heidegger muß diese Problematik aber deshalb berührt werden, weil die äußerst einseitige und daher fragwürdige Anleihe der Existenztheologie bei Heideggers „Sein und Zeit" sich in der *durchschnittlichen* theologischen Diskussion verkehrt in einer Parallelisierung Bultmann(-Schule, die allerdings zu Unrecht als eine einförmige Einheit verstanden wird) – Heidegger von „Sein und Zeit", als ob Bultmann sich in allem auf Heidegger beziehe und Heidegger der Theologie nur das zu sagen habe, was Bultmann aus „Sein und Zeit" gezogen hat.

35 Vgl. SZ 21.

36 Ebd.

37 SZ 21f.

38 Die hier gegebene Interpretation kann nicht den Sinn haben, zu prüfen, ob Heidegger diese „Verengung" übertreibt oder gar konstruiert. Jedenfalls ist zuvor seine eigene Weiterführung der Seinsfrage zu beachten, bevor man erklärt, daß eine solche „Verengung" „natürlich" unmöglich sei. Erst muß die Blickbahn gewonnen werden, von woher sich eine solche „Verengung" zeigen kann. Die „reine" philologische Untersuchung wird freilich nie in den Horizont dieser Fragen kommen, wenn sie sich weigert, die hier zu bedenkende Sache in den Blick zu nehmen. Wie sehr Heidegger selbst von den Griechen „gelernt" hat, bedarf keines Beweises. Solches Lernen vollzieht sich allerdings in einer stetigen Auseinandersetzung. Vgl. die Erläuterungen über die Bedeutung der griechisch-christlichen Anthropologie für die Fundamentalontologie in Exkurs III.

des Seins gewonnen wurden“[39]. Diese Destruktion hat nicht den negativen Sinn einer Abschüttelung der philosophischen Überlieferung. „Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind“[40]. Erst wenn die ursprüngliche Erfahrung der Tradition überhaupt ans Licht kommt durch die „Destruktion“, kann die so in das Freie gespielte Überlieferung den geschichtlichen Menschen wirksam zu den von ihm geforderten Aufgaben geleiten. Erst so *überliefert* die Überlieferung, indem sie das Wesentliche bewahrt und den Blick schärft für die geschichtliche Not.

f) Die hermeneutische Erschließung der ontologischen Grunderfahrungen im Element der Sprache

Die Rolle der Destruktion ist aber nicht isoliert vom Geschäft der Hermeneutik des Daseins. Die vielverhandelte Frage nach der „Unmittelbarkeit der Erfahrung“[41] wird an den Einsichten Heideggers nicht vorbeikommen. „Jedes ontische Verstehen hat seine, wenn auch nur vor-ontologischen, das heißt nicht theoretisch-thematisch begriffenen ‚Einschlüsse‘. Jede ontologisch ausdrückliche Frage nach dem Sein des Daseins ist durch die Seinsart des Daseins schon vorbereitet“[42]. Jede „Beschreibung“ des „unmittelbar“ Gegebenen ist geleitet von einem unauffällig bleibenden Vorgriff, der in aller Aussage schon mitgeht, weil die Sprache in der Begrifflichkeit schon eine bestimmte Ausgelegtheit in sich birgt. Die Destruktion besorgt nun die methodische Prüfung und Klärung des begrifflichen Bestandes, der seinen Ursprung aus dem Horizont eines geschichtlichen Weltverständnisses erhält. Bereits der Gebrauch der Worte suggeriert bestimmte Hinsichten und „natürliche“ Perspektiven. Die Erschließung der Wirklichkeit erfolgt schon durch die „Verwendung“ eines in den Wörtern niedergeschlagenen Weltverständnisses; nicht erst das explizite Urteil bringt „die“ Wahrheit. Schon die im Sagen und Begreifen mitverwendete Sprache bringt eine Ausgelegtheit mit. Die Destruktion versucht ineins mit der Hermeneutik, die beim Denken geschehenden Vorgriffe, die sich in der Sprache niederschlagen und dort „verwahrt“ werden, selbst zur Sprache zu bringen. Das geschieht z.B. auch im Gebrauch der „Etymologie“[43]. Die Erfahrung der Grunderfahrungen, d.h. die Hebung

---

39 SZ 22.

40 Ebd.

41 Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von Ludwig Landgrebe in: Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif (Phaenomenologica 4) La Haye 1959, S. 238-259; für das Folgende bes. S. 255ff., außerdem Max Müller, Existenzphilosophie, S. 151f., Otto Pöggeler, Sein als Ereignis. Martin Heidegger zum 26. September 1959, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 597-632, bes. S. 629f. Zum Problem der Sprache vgl. außer den vielen Betrachtungen Heideggers selbst jetzt auch Gadamer, a.a.O., Dritter Teil: Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache, S. 361-465, bes. 415ff.

42 SZ 312.

43 Man kann sich streiten, ob der Begriff der „Etymologie“ – für die nachvollziehende Auslegung einer „Weltansicht“ geeignet ist. Die Polemik gegen Heideggers „Etymologisieren“ (vgl. z.B. G. Ralfs, Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit, in: Kant-Studien 48 [1956/57], S. 525-549, bes. 545ff.) übersieht jedenfalls vollkommen, daß auch die Philologie in der Bemühung um die Urbedeutung von einem Vorverständnis *ihrer* eigenen Suche ausgehen muß. Ihre

der unauffälligen Verweisungen innerhalb eines Sinnganzen. ist keine unwissenschaftliche Manier, sondern ein äußerst kritisches Geschäft, weil es die vorgängig leitende „Voraussetzung“ des Verstehens zu gewinnen versucht, die nicht zusammenfallen muß mit dem in der Aussage „eindeutig“ Feststellbaren. Die Verdeckung kann hier sehr weitgehen. In den Umkreis solcher „Destruktionen“ gehört auch das Problem der Übersetzungen, besonders die Übersetzung der philosophischen Leitworte aus dem Griechischen ins Lateinische.

g) Die konkrete Durchführung der „Destruktion“

Bei Heidegger verläuft diese Destruktion kaum negativ. Auch in den scheinbar schroffsten Zurückweisungen vollzieht sich doch an der dazu geeigneten Stelle eine seinem Grundansatz entsprechende Verwandlung[44]. Das zeigt, daß eine „Destruktion“ nur deshalb möglich ist, weil der phänomenale Boden verdeckt ist, dem die zu bedenkende Sache entstammt; eine spätere Auslegung ist also nie einfach „falsch“[45]; die

---

wissenschaftliche „Methodologie“ und die leitende Idee der Sprache bestimmen ihren Gang. Es ist fraglich, ob die Sprache als „Ausdruck“ und „Form“, die Schemata der Kausalität und des sehr rohen Begriffs der Entwicklung das beste Verständnis für die zu untersuchenden Sachverhalte darstellen. Die sprachwissenschaftliche Forschung selbst ist sich hier jedenfalls nicht so selbstverständlich einig wie die sich gerade in diesem Punkte außerordentlich versteifende Gegnerschaft gegen Heidegger. Vgl. z.B. W. Luther, Weltansicht und Geistesleben, Versuch einer wissenschaftlichen Grundlegung der philosophischen Sprachanalyse, Göttingen 1954, S. 7ff., 25ff., 47ff. und bes. die umfangreiche Besprechung von J. Lohmann (auch zu H. Fränkels Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums), in: Lexis 4,1 (1954), S. 118-164, wo auf S. 153 zu lesen steht: „Auch der Begriff der ‚historischen Etymologie‘, wie er in der modernen Sprachwissenschaft herrscht, bedarf der Revision.“ Vgl. schon SZ 166. Auch wer den häufigen Rückgriff Heideggers auf die Ursprungsdeutung des Wortes übertrieben findet, wird mindestens zugeben müssen, daß nicht einfach ein Blick in das Lexikon zu den von Heidegger erblickten Betrachtungen führt, sondern nur ein den Einzelheiten mehr oder minder angemessener oder unangemessener *Leitentwurf* für die Bergung der „geschichtlich“ „nachzuvollziehenden“ epochalen Welterfahrungen. Innerhalb dieses Vorentwurfes wird die sprachgeschichtliche Forschung verständlicherweise zu Korrekturen führen können. Doch ist es fraglich, ob solche „Vermittlungen“ noch dem gerecht werden können, was Heidegger später unter dem Titel der „Seinsgeschichte“ denkt. Jedenfalls gibt auch im Felde der sprachwissenschaftlichen und grammatischen Forschung Heideggers Denken genug Anlaß zu einer Besinnung über die Grundbegriffe. In solchen Auswirkungen zeigt sich zwar nicht unmittelbar das Wesen eines Denkens, es wird sogar eher darin verstellt; es offenbart sich zunächst einmal die radikale, d.h. an die Wurzeln der Probleme greifende Kraft dieses Denkens. In diesem Sinne wird seine echte und tiefe Ursprünglichkeit auch noch dort sichtbar, wo es noch einiges zu klären gilt.

44 Der Charakter der vorliegenden Untersuchung verbietet umfangreiche Zitationen. Es sind im folgenden bewußt etwas extreme Beispiele herangezogen. Vgl. z.B. die Zurückweisung „eines freischwebenden Rahmens von klassifizierten Seelenvermögen oder personalen Akten“ (SZ 271f., vgl. SZ 300, 58f., 114 u.ö.); die Vielfältigkeit selbst wird aber trotzdem bewahrt in der Einheit eines letzten Sinnzusammenhanges, darin die einzelnen Momente trotz ihrer gegenseitigen Bezogenheit nicht ineinander auflösbar sind („Gleichursprünglichkeit“). – Vgl. z.B. SZ 299f., wo die „Situation“ in einen Gegensatz tritt zu den aus der scholastischen Ethik genügend bekannten circumstantiae („Umstände“): „Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt, oder in den es sich auch nur selbst brächte. Weit entfernt von einem vorhandenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, *ist* die Situation nur durch und in der Entschlossenheit ... Nur der Entschlossenheit kann das aus der Mit- und Umwelt *zu-fallen,* was wir Zufälle nennen.“ Die Bewahrung dessen, was „circumstantia“ meint, ist wohl deutlich.

45 Vgl. z.B. die Stellung zur späteren Auslegung der animal rationale-Definition SZ 165; vgl. vor allem die Interpretation der Weltzeit im sechsten Kapitel des Zweiten Abschnittes bes. S. 406-428. –

verwandelnde Weiterführung sucht die Grundeinsicht auf durch die Verbergungen hindurch, um von der leitenden Idee her das Phänomen sich positiv zueignen zu können[46]; darin sind bereits die ersten Schritte sichtbar in der Richtung dessen, was später im „Rückgang in den Grund der Metaphysik“ und in der „Seinsgeschichte“ versucht wird; was immer diese späteren Gedanken von „Sein und Zeit“ trennt, *wenn* die existenziale Analytik sich *innerhalb* der Seinsfrage bewegt, dann müssen sich sogar durch alle Verwandlungen innerhalb des Heideggerschen Denkweges hindurch Spuren davon finden. Sie treten besonders auf in den umfangreichen Untersuchungen zum Ursprung der Aussage und zum Begriff der Wahrheit als Entdecktheit und Entdeckend-sein. Dieser „Rückgang“, der methodisch noch weitgehend dem neuzeitlichen Motiv ständig fortschreitender „Aufhebung“ (vgl. die „Einleitung“) ähnlich zu sein scheint, erfolgt in einem Überfragen der Fundamente der Wahrheit *als „Übereinstimmung“* auf die existenzialen, d.h. fundamentalontologischen Bedingungen hin. Dieser „Rückgang“ selbst gelangt an eine „Grenze“[47], indem erkannt wird, daß jede tiefer in den „Grund“ zurückfragende Bewegung eine letzte Erschlossenheit „voraussetzen“ *muß,* die aber selbst wieder jedes mögliche Voraussetzen *ermöglicht:* So liegt eine *Grund*-Voraussetzung im Dasein selbst; diese findet ihren möglichen „Grund“ innerhalb der Dimension der Existenzialität des Daseins; weil diese Dimension und das

---

Vgl. ferner SZ 206f. über die verschiedenen Lösungsversuche des „Realitätenproblems“: „So gewiß in allen ein Kern echten Fragens zu finden sein wird ...“ Vgl. SZ 217: „Hat der Psychologismus darin nicht recht, daß er sich ...“.

46 Vgl. die Interpretation der „Affektion“ und der „Sinnlichkeit“ (SZ 137, 139, 147, 346 und besonders KM 32ff. u.ö.); obwohl der Vorrang des „intuitus“ und des „Sehens“ seinen Anteil hat an der „Verengung“ des Seinsproblems, wird versucht, in einer erweiternden Interpretation des „Sehens“ den Zusammenhang mit der Tradition zu wahren; vgl. z.B. SZ 147: „Die Tradition der Philosophie ist aber von Anfang an primär am ‚Sehen‘ als Zugangsart zu Seiendem *und zu Sein* orientiert. Um den Zusammenhang mit ihr zu wahren ...“. Vgl. auch SZ 358 (im Anschluß an Kant, KRV B 33).

47 Vgl. z.B. das ständig wiederholte Fragen nach der Bedingung der Möglichkeit von... in einer sich steigernden „Destruktion“ der beschränkten Fundamente, bes. SZ 215-226. Die Destruktion selbst wird wieder im umgekehrten Verhältnis gegangen, indem gezeigt wird, *wie* und *warum* sich aus dem ursprünglicheren Wahrheitsphänomen die derivate Form der „Übereinstimmung“ ergeben konnte; in diesem Aufweis (SZ 223f.) zeigt sich der Horizont, die Perspektive, die Blickbahn, der Sinn von Sein, aus denen heraus eine solche Modifikation möglich war. – Dabei ist es von außerordentlicher Bedeutung zu sehen, wie Heidegger bereits in „Sein und Zeit“ versucht, hinter das „wissenschaftlich“ ausgebildete Verständnis der Wahrheit und des Logos bei den Griechen zurückzugehen. Vgl. SZ 225: „Zugleich darf aber nicht übersehen werden, daß bei den Griechen ... zugleich das ursprüngliche, wenngleich vorontologische Verständnis der Wahrheit lebendig war und sich sogar gegen die in ihrer Ontologie liegende Verdeckung – mindestens bei *Aristoteles* – behauptete (Vgl. Eth. Nic. Z und Met. Θ 10.).“ Die Griechen wußten also „vorontologisch“, „vorphilosophisch“ um die Ursprünglichkeit der Wahrheit und „verstanden“ sie auch „vorphänomenologisch“ (vgl. SZ 219, 220, 225). So erfolgt der „Rückgang“ von Platon-Aristoteles in das frühe Griechentum, in die älteste Tradition der antiken Philosophie – die Namen „Vorsokratiker“, „Vorplatoniker“ und „Voraristoteliker“ werden jetzt sinnlos (sie tauchen auch schon in SZ nicht mehr auf). Vgl. von daher die lnterpretation der Aletheia in SZ 219, 222f. Die „Kehre“ wird bedenken müssen, was das „vor-“ in „vorontologisch“, *„vor*phänomenologisch“ und *„vor*philosophisch“ sagen will und *von* welchem Verständnis des „Onto*logischen*“, „Phänomeno*logischen*“ und vor allem „*Philosophischen*“ her sich diese „Priorität“ kundgibt. Diese Destruktion der Destruktionen, die in der Kehre geschieht, macht erst den Raum frei für den „Rückgang in den *Grund* der Metaphysik“. Diese Anmerkungen sollten den Boden vorbereiten für das Verstehen dieser Gedanken.

Verhältnis von Sein und „Existenz“ aber noch ein Rätsel bleibt, kommt die Untersuchung an eine „Grenze“[48]. Der Rückgang in die existenzial-ontologischen Fundamente der antiken Ontologie erlaubt Heidegger eine vertiefende Deutung der Aristotelischen Zeitdefinition. Die „Destruktion“ gelangt m.E. darin zum Höhepunkt[49]. Die ursprüngliche Aneignung der Tradition vollzieht sich in „Sein und Zeit“ aber noch in verschiedenen Weisen. Manche kleinere Untersuchungen sind „topologische“ Interpretationen im engeren Anschluß an die Tradition[50]. Neben diesen offenbar zu Tage liegenden Verwandlungen finden sich aber verborgenere Aneignungen, z.B. in den Übersetzungen[51]. Das alles ergibt eine ungemein tiefe Durchdringung von Geschichte und Systematik. Dennoch bleibt die Destruktion noch abgehoben gegen die Analytik. Die Gliederung spricht von einer „Doppelaufgabe“. Sachlich bedeutet das, daß die Fundamentalontologie in „Sein und Zeit“ noch z.T. orientiert ist an der Idee einer „reinen“ Ontologie[52]. Zur entsprechenden Zeit wird deshalb die Frage auftauchen

---

48 Vgl. SZ 419f.: „Die in der Richtung solcher Fragen [ob die Zeit ein „Sein“ hat] weitergehende Untersuchung wird an dieselbe ‚Grenze‘ stoßen, die sich schon für die vorläufige Erörterung des Zusammenhangs von Wahrheit und Sein aufrichtete (Vgl. § 44 c, S. 226ff.)“. Die Interpretation der „Grenze“ wird über die Krise des „Existenzialen“ (Transzendentalen) in „Sein und Zeit“ entscheiden.

49 Vgl. SZ 421. – Es ist bezeichnend für die fragmentarische und vorläufige Struktur des veröffentlichten Teils von „Sein und Zeit“, daß auch dieser „Höhepunkt“ nach der Auflösung der Seinsfrage einer grundsätzlichen, thematischen Wiederholung bedarf (vgl. auch SZ 19-27). Husserl übernimmt diese „Destruktion“, vgl. G. Brand, a.a.O.

50 Vgl. z.B. die Analyse der Furcht im Anschluß an die aristotelische Rhetorik (SZ 140, Anm. 1 und SZ 138f. mit dem Verweis auf die Rhetorik des Aristoteles, auf die Affekt-Lehre der Stoa, der patristischen und scholastischen Theologie, bes. Augustins usf. bis Scheler; vgl. SZ 341f.), die Analyse der Neugier nach Augustinus (SZ 170f.). Vgl. noch das „erstreckte Sicherstrecken“ mit der distentio animi in Conf. XI (SZ 427). Ein sehr eindringliches Beispiel für die Destruktion ist auch die Interpretation der „Apophansis“ als das Wesen der Aussage, vgl. SZ 154ff., bes. 159f.

51 Die Übersetzung des aristotelischen Satzes πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (SZ 171) durch: Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens“ zeigt, daß in der „Sorge“ das „ὀρέγεσθαι“ und damit auch die Lehre von appetitus usf. mitgedacht wird. Die „Sorge“ wird also nicht nur durch die Husserlsche Intentionalität mitbestimmt; eine nähere Interpretation würde zeigen, daß das „Un-zuhause“ und die „Unheimlichkeit“ (SZ 188ff. u.ö.) der Sorge, die sich in der Angst erschließen, auf die augustinische „Unruhe“ (inquietum cor) verweisen. Vgl. auch die Übersetzung der Stellen über die „Neugier“ aus Augustinus SZ 171.

52 Der Begriff der „reinen“ Ontologie wird zwar nicht thematisch gebraucht, ist aber immerhin in Verwendung; vgl. SZ 202: „Solange jedoch eine reine ontologische Problematik und Methodik fehlte ...“, SZ 197: *„Wenn* das Dasein im Grunde seines Seins ‚geschichtlich‘ ist, dann erhält eine Aussage, die aus seiner Geschichte kommt und in sie zurückgeht und überdies *vor* aller Wissenschaft liegt, ein besonderes, freilich nie rein ontologisches Gewicht. Das im Dasein selbst liegende Seinsverständnis spricht sich vorontologisch aus.“ Das vorontologische Zeugnis (vgl. außerdem die Anführung von vorontologischen Zeugnissen SZ 245, 249, 254) hat hier die Aufgabe, die existenziale Interpretation des Daseins zu „bewähren“ und zu bezeugen. Gegenüber der existenzialen Interpretation erscheint es „nur“ (SZ 182, 356 u.ö.) „vorontologisch“; so ist seine Beweiskraft „nur geschichtlich“ (SZ 197 – von Heidegger in Anführungszeichen). So dient dieses unthematische und vorwissenschaftliche Zeugnis als „Beleg“ (SZ 197 Anm. 1). Die Interpretation der Cura-Fabel des Hyginus ist unternommen, um zu zeigen, „daß das ontologisch ‚Neue‘ dieser Interpretation ontisch recht alt ist“ (SZ 196). Diese verschiedenen Charakterisierungen zeigen letzten Endes, daß das „Vorontologische“ (oder Ontologische im weiteren Sinne, WG 14) in der *Gefahr* steht, als ein Nur-Ontisches betrachtet zu werden; deshalb auch der „ungeschichtliche“ Charakter des vorontologischen „Belegstücks“ (vgl. dazu die entsprechenden Bestimmungen SZ 197). Solche kleinen Untersuchungen sind keine nebensächliche Wortklauberei, sondern an ihnen

müssen, ob „Sein und Zeit“ selbst eine geschichtsenthobene Systematik bildet oder aus der Sicht des späteren Heidegger „seinsgeschichtlich“ interpretiert werden muß.

h) Weltauslegung im Medium der Sprache des „natürlichen“ Daseins

Noch in einer weiteren Beziehung zeigt sich die weittragende Bedeutung der Sprache als hermeneutisches Medium. „Im Ausgesprochenen liegen aber dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. Diese Ausgelegtheit ist so wenig wie die Sprache nur noch vorhanden, sondern ihr Sein ist selbst daseinsmäßiges. Ihr ist das Dasein zunächst und in gewissen Grenzen ständig überantwortet, sie regelt und verteilt die Möglichkeiten des durchschnittlichen Verstehens und der zugehörigen Befindlichkeit. Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins. Das so in der Ausgesprochenheit schon hinterlegte Verständnis betrifft sowohl die jeweils erreichte und überkommene Entdecktheit des Seienden als auch das jeweilige Verständnis von Sein und die verfügbaren Möglichkeiten und Horizonte für neuansetzende Auslegung und begriffliche Artikulation“[53]. So wird gerade die Sprache des „natürlichen“ Daseins von Heidegger in einem außerordentlichen findigen und geschickten Auslegen zur Selbstauslegung des Daseins verwendet. „Harmlose“ Äußerungen und selbstverständliche Redewendungen des Alltages werden in ihrem existenzialen „Gehalt“ durch die ontologische Interpretation gehoben. „Katzensprung“, „eine halbe Stunde“, „ein schwerer Gang“ zeigen „die *eigene* und durchgängig verständliche *Bestimmtheit“* in der Alltäglichkeit des Daseins, auch wenn ihre Schätzungen, rechnerisch gesehen, ungenau und schwankend sind[54]. Die Hauptstücke

läßt sich die Problematik vorbereiten, die den Abbruch des Werkes herbeiführt und zur „Kehre“ überleitet.

53 SZ 167f.

54 Vgl. SZ 105f. Besonders die Zeitanalysen bringen reiche Interpretationen und bekunden: „Das faktische Dasein trägt der Zeit Rechnung, ohne Zeitlichkeit existenzial zu verstehen“ (SZ 405). Die Weltzeit gehört im strengen Sinne zur Zeitlichkeit, auch wenn der vulgäre Zeitbegriff seine Ausbildung der faktischen Notwendigkeit der nivellierenden Verdeckung der ursprünglichen Zeit verdankt. Vgl. z.B. Dasein „nimmt sich Zeit“, „kann sich keine Zeit lassen“, „verliert Zeit“ (vgl. SZ 404), die Interpretation von „dann“, „zuvor“, „jetzt“ und „damals“ (SZ 406ff.). „Heute, wo...“, Späterhin, wann...“, „Früher, da...“. Ebenso die existenzialen Ursprünge von „bis dahin“, „Inzwischen“, „während dessen“, „den Tag über“, „Dahinleben“ (SZ 409), „die Zeit verläuft“, die „gebrauchte Zeit“, „ich habe keine Zeit“ (SZ 410), „es tagt“, „es ist *Zeit* zu ...“, „tagtäglich“ (aus dem wiederkehrenden Vorbeiziehen der Sonne, SZ 413). Vgl. auch andere Analysen SZ 124, 134, 142, bes. die Analyse von Ausstand, Ende, Ganzheit, S. 241ff. Ein schönes Beispiel für die in der besorgenden Umsicht herrschende Auslegung, die vor einem kategorischen Aussagesatz liegt, bringt Heidegger SZ 157. Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Umgang selbst. Ein zu schwerer Hammer wird einfach weggelegt. Das ist kein „irrationaler“ Vorgang, sondern die sich darin vollziehende Auslegung hat *ihren* Sinn: „Unbesehen ist als ‚Sinn‘ des Satzes [„der Hammer ist schwer“] schon vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere. In der besorgenden Umsicht gibt es dergleichen Aussagen ‚zunächst‘ nicht. Wohl aber hat sie ihre spezifischen Weisen der Auslegung, die mit Bezug auf das genannte ‚theoretische Urteil‘ lauten können: ‚Der Hammer ist zu schwer‘ oder eher noch: ‚zu schwer‘, ‚den anderen Hammer!‘ ... ‚ohne dabei ein Wort zu verlieren‘. Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung

des späteren Werkes „Vorträge und Aufsätze“ können nur in einem zweideutig massiven Sinne als das Wiederauferstehen der Mythologie gedeutet werden, wenn diese eigenen Maße des Daseins vorher nicht verstanden werden. Die „unauffällige Vertrautheit“ des Zuhandenen aus „Sein und Zeit“ muß in seinem sich-selbstauslegenden Verstehen in den Blick gekommen sein, wenn die wesentlichen Gedanken des späten Heidegger ankommen sollen: daß der Mensch (wieder) das unscheinbar Einfache des unerschöpflich Selben vernehme, das das Rätsel des Bleibenden und des Großen verwahrt und als Segen spendet, wenn es bei den Menschen einkehrt. Und ein Urteil über Heideggers Versuche in diesem Sinne kann doch wohl nur dem zustehen, der ihre denkerischen Wurzeln erkennt[55]. Bis dahin ist allerdings noch ein weiter Weg. Das Ineinander von „Deskription“ und „Destruktion“, die ihre sachliche Bedeutung erst erhalten aus den Grundbestimmungen des Daseins, bildet den methodischen Sinn der „Hermeneutik“. Bevor wir die Eigenart dieser „phänomenologischen Methode“ in einen letzten „Vergleich“ bringen mit Edmund Husserls transzendentaler Phänomenologie, werden einige beachtenswerte methodische Eigenheiten in der Bewegung von „Sein und Zeit“ herausgestellt. Sie folgen aus der Grundbestimmung der Ontologie als „Hermeneutik“.

---

geschlossen werden.“

55 Die Hauptstücke in den Vorträgen und Aufsätzen bilden die in die Mitte des Buches gerückten Besinnungen über „Bauen – Wohnen – Denken“, „Das Ding“ und vor allem „Dichterisch wohnet der Mensch“; vgl. außerdem aus dem Spätwerk „Hebel – der Hausfreund“, die Rede „Gelassenheit“ im gleichnamigen Büchlein, „Aus der Erfahrung des Denkens“, große Teile aus „Unterwegs zur Sprache“; ein tieferes Eindringen in das im „Feldweg“ Gedachte muß hier ansetzen. Diese angezeigten Versuche verdienen auch deswegen besondere Beachtung, weil in ihnen sich weitgehend Heideggers knappe und gedrängte „Aussagen“ zur Gottesfrage finden. Die Deutung dieser späteren Andeutungen setzt sachlich eine breite Zurüstung von seiten der übrigen Werke voraus und bringt auch dann noch außerordentlich viele hermeneutische Einzelfragen. Die eigenartige Darstellung des „Feldweges“ z.B. darf nicht über die Tiefe des darin Gedachten hinwegtäuschen.

DRITTES KAPITEL

Der eigenartige Bewegungsgang des fundamentalontologischen Grundentwurfs in seinem Wesen und in seinen Folgen

Die Möglichkeit der Explikation des Daseins klärte sich in der Ineinanderarbeit von transzendental-phänomenologischer Hermeneutik des Daseins und kritischer „Destruktion". Wie aber verläuft über diesen statischen Befund hinaus der Bewegungsgang des fundamentalontologischen Entwurfs? Wie wird der wahre „Grund"-Charakter des Daseins gewahrt und gleichzeitig doch sein einzigartiger „Bezug" zum Sein erhalten? Was heißt hier „Voraussetzen"? Wie muß die Vorläufigkeit des „transzendental-fundamentalen Grundes", den das Dasein bildet, näherhin aussehen? Wie wirkt sich dieser eigenartige „Zirkel" der Vor- und Rückbezogenheit von Seinsverständnis (Dasein) und Sinn von Sein aus? Wie auf den Gang des Gesamt-Entwurfs? Wie auf die Vorläufigkeit so vieler Analysen? Wie auf den bruchstückhaft gebliebenen Torso von „Sein und Zeit I"? Läßt sich hier noch mit „immanenter Kritik" operieren? Oder sind deren Voraussetzungen nicht mindestens fragwürdig für ein angemessenes Verstehen von „Sein und Zeit I"? Gibt es eine ursprünglichere Gestalt der „immanenten Kritik"?

a) Die existenziale Analyse als echte philosophische „Empirie" in ihrer aufweisenden Bewegungsart

Die existenziale Analyse des Daseins ist eine transzendentale Analyse, aber keine deduktive Konstruktion. Die allgemein gegründete Hermeneutik erschien schon Schleiermacher als ein „mächtiges Motiv für die Verbindung des Spekulativen mit dem Empirischen und Geschichtlichen"; gerade die Erweiterung des „Transzendentalen" in der Phänomenologie schuf die Voraussetzungen für ein weites Verständnis des Apriori und des Spekulativen. Die „Hermeneutik des Daseins" wird diese Breite und Tiefe erschließen müssen. „Aber Erschließung des Apriori ist nicht ‚aprioristische' Konstruktion. Durch *E. Husserl* haben wir wieder den Sinn aller echten philosophischen ‚Empirie' nicht nur verstehen, sondern auch das hierfür notwendige Werkzeug handhaben gelernt. Der ‚Apriorismus' ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht. Weil er nichts mit Konstruktion zu tun hat, verlangt die Aprioriforschung die rechte Bereitung des phänomenalen Bodens"[1]. Wenn diese besonderen Möglichkeiten der Phänomenologie für den Bewegungsgang *und* die Auslegung von „Sein und Zeit" nicht beachtet werden, wächst die Gefahr von Fehldeutungen[2]. Die rechte Bereitung des Ausgangspunktes der phänomenologischen

---

1 SZ 50 Anm. 1.

2 Dennoch darf der Umkreis der Probleme in „Sein und Zeit" nicht auf eine fragwürdige „Phänomenologie" reduziert werden, die selbst wiederum völlig geschichtslos verstanden würde. Es ist das Verdienst der Arbeiten von Walter Schulz, daß er auf den Zusammenhang der in „Sein und

Untersuchungen bekommt durch die hermeneutische Interpretation Phänomene in die Sicht, die für jede deduktive Form ausfallen, so z.B. die Indifferenz der Alltäglichkeit und die Durchschnittlichkeit des Existierens. Da das ontisch Nächste und Bekannte das ontologisch Fernste ist, werden solche Phänomene ständig übersprungen oder nur als „Aspekte", „Momente" und „Perspektiven" logisch oder dialektisch überholt. „Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist *nicht nichts,* sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden ... Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität ... Die Explikation des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit *ist,* kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines *eigentlichen* Seins des Daseins nicht unterscheidet"[3]. Die hermeneutische Hebung der apriorischen Bestimmungen der Existenzialität, die in der Auslegung der Alltäglichkeit sich erschließen, verweisen auf die Ausarbeitung der positiven und eigentlichen Seinsstrukturen. So ergibt sich der Fortschritt über die verschiedenen Modifikationen, Derivate, Privationen, verschlossenen und abgedrängten Phänomene, die in ihren gegensätzlichen *und* entsprechenden Zügen unerblickte Phänomene mit sich hervorbringen. In dieser Verdichtung der existenzialen Konkretion offenbart sich z.B. in der Analyse des alltäglichen Seins des Da, die im wiederholenden Gegenzug zur existenzialen Grundkonstitution des Da durchgeführt wird, die Bewegtheit des Daseins. Das Aufweisen selbst rekurriert nicht auf ein anderes Seiendes,

---

Zeit" zur Ausbildung gekommenen Motive mit der Grundproblematik des deutschen Idealismus hingewiesen hat (Vgl. Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, bes. 287 ff., vor allem aber: Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Philosophische Rundschau 1 (1953/54), S. 65-93, 211-232 und: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1959), bes. S. 28ff., 43-57, 113). In der Tat steht Heidegger entscheidend in der Tradition der großen abendländischen Metaphysik, so daß eine Bestimmung des „philosophiegeschichtlichen Ortes Martin Heideggers" notwendigerweise an die Problematik des spekulativen Idealismus und des Nachidealismus anschließen muß; die Position Husserls erweist sich ja, wenn man auf seine *ontologische Grund-Stellung* achtet, vermutlich als weniger epochenbildend. Dennoch glaube ich, daß Schulz die durch die Phänomenologie gewonnenen Erschließungsmöglichkeiten Heideggers übersieht, so daß die Einzelanalysen (vgl. die im Laufe der Untersuchung herangezogenen Belege) den Ort Heideggers auch wieder z.T. verzeichnen; die *spezifische* Fragestellung Heideggers nach der Seinsart des Daseins wird bei Schulz stark einnivelliert in das idealistisch verstandene „Transzendentale" (vgl. besonders die Deutung der Todesanalyse und der Ganzheit). Das bringt eine übertriebene Zurückstellung von „Sein und Zeit" in die „Metaphysik der Subjektivität". „Sein und Zeit" ist nicht nur eine „eigentümliche Endstellung in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie der Subjektivität" (Philos. Ort, S. 73 u.ö., vgl. Schelling, S. 287), sondern als Durchbruchswerk eben von einer inneren Zweideutigkeit bis in die Terminologie hinein. Durch die überspitzte Angleichung an die vielgestaltige Vermittlungsproblematik des Idealismus übersieht Schulz (zum mindesten in den früheren Publikationen; „Der Gott der neuzeitl. Metaphysik" läßt in der verständlicherweise knappen Deutung keine großen Schlüsse zu) die sachlich völlig unangemessene Verwendung idealistischer Terminologie in der Interpretation Heideggers (und gerade in der Auslegung von „Was ist Metaphysik?"): Selbstvollzug, Vermittlung, Dialektik von Sein und Nichts, Selbsterhellung, Reflexion usf. Die grundsätzliche „Destruktion" dieser Begriffe in SZ und WM wird nicht thematisch. Doch bringt Schulz in den Grenzen seiner Grundidee wichtige Zusammenhänge (vgl. unsere Einleitung).

[3] SZ 43f.

sondern legt, gemäß dem Grundbegriff des Phänomens, das Sein des Seienden frei[4]. Die Gefahr der Verdeckung als „Verstellung“ eines ursprünglich Entdeckten geht der Untersuchung jeden Schritt nach. Die Möglichkeiten der Täuschung und der Fehlleitung sind hier besonders hartnäckig. „Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffigkeit des ursprünglich ‚Griffigen‘ liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst“[5]. Gerade weil sie nicht Seiendes durch Seiendes „erklärt“[6], sondern in seinem *Sein* offenbar machen will, kann sie sich weder durch unmittelbare Erfahrung noch durch reine Deduktion entfalten. Einer ungeklärten Synthese von Empirie und Deduktion steht sie schon deswegen skeptisch gegenüber, weil der Charakter der „Gegebenheit“ selbst bereits Thema der Untersuchung ist. Die „kategoriale Anschauung“ Husserls, die rechte Erfassung des Apriori, die immer schon in einem geschichtlichen Sprachbereich einbehaltene „Deskription“ warnen vor einem so selbstverständlichen Anfang. Die konstruktive Verklammerung in einem „System“ gibt den Begriffen eine „selbstverständliche“ Rechtfertigung und die Möglichkeit, „vorhandene“ Grundlage zu sein für weiter fortschreitende Deduktionen. Die Phänomenologie wird aber immer einwenden, daß die formallogische Richtigkeit *und* die dialektische Spekulation noch nicht vor freischwebenden Konstruktionen bewahren. Sie wird deswegen die Ausweisung der behaupteten These durch eine aufweisende Analyse verlangen; solche Betonung der notwendigen „Bodenständigkeit“[7] kann keine einschließende Beschränkung auf das „Empirische“ bedeuten.

4 Vgl. Exkurs II.
5 SZ 36.
6 Vgl. SZ 6, 207.
7 Vgl. SZ 36.

b) Die Einheit der Strukturmomente des Daseins in der „Gleichursprünglichkeit"

Das alles erschwert aber den Verlauf der phänomenologischen Untersuchung. Denn auch sie wird in ihrem „Ansatz" so etwas wie „Implikationen" enthalten. Diese „Implikationen" aber *sind* entsprechend der hermeneutischen Phänomenologie als existenzialer Analytik schon im „Ansatz" selbst keine auseinander ableitbaren, vorher unentfaltet in einem „Urelement" versammelten Gedanken; bereits die scholastische Metaphysik kommt hier in Schwierigkeiten, wenn sie versucht, im Begriff des Seins „alles"[8] „implizit" zu denken, wenn sie sagt, daß wir in aller Erkenntnis des Seienden „implicite" Gott miterkennen. Die begriffliche Begründung und Entfaltung dieses „implicite" erweist sich auch in der zeitgenössischen Scholastik als eine Sisyphus-Arbeit[9]. Wenn das Denken sich nicht mehr ontisch in Gott gründet, sondern sich selbst transzendental-reflexiv begründet, dann ist der Bezug zu Gott dennoch nicht entfernt[10], sondern in seinen inneren Strukturen äußerst radikalisiert. Die Subjektivität begründet sich, indem sie *im* sich selbst transzendierenden und begründenden Denken ihre eigene Endlichkeit erfährt durch die gegensätzliche Stellung zum Unendlichen. Gleichzeitig ist die Subjektivität aber in einer Einheit mit Gott, weil dieser den Zusammenhang trägt. Darin zeigt sich, daß ein Denken, das sich selbst begründen will (und das schließt die Vermittlung durch Gott nicht aus), dadurch, daß überhaupt etwas gedacht wird, in diesem Gedanken *als* Denken alles mögliche Denkbare selbst schon *mit*denken muß.

Das „Ergebnis" solcher Vollendung des Denkens aus dem Gedanken an eine voraussetzungslose und absolute Methode ist bekannt. Der Versuch, die Aposteriorität der Erfahrung ganz in das Denken aufzuheben und darin einzuholen, scheitert selbst und fällt ab in die in sich selbst kreisende Reflexion. Heidegger weiß in „Sein und Zeit" um all das, wenn er die „Ableitung" aus einem „ontischen Urelement" und aus einem „einfachen ‚Urgrund'"[11] ablehnt. Dahinter steht die Einsicht in die radikale Krise, in die die Metaphysik selbst gelangt; wir werden im fünften Abschnitt davon sprechen müssen.

Die phänomenologische Explikation des Daseins ist auch hier in einem kaum zu

---

8 Die nähere Unterscheidung in „formaliter implicite", „virtualiter implicite" und andere Kategorien (z.B. die Abweichungen der skotistischen Schule) kann hier vernachlässigt werden, da es uns bereits um das „Implicite" überhaupt geht. Die Schwierigkeiten weiterer Subdistinktionen entspringt der Ungeklärtheit und der sachlichen Unangemessenheit des „Impliziten" überhaupt. Das kann freilich hier nicht gezeigt werden.

9 Vgl. z.B. J.B. Lotz, Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata (Analecta Gregoriana, Vol. XCIV series facultatis philosophicae, sectio A, n. 7), Romae 1958, S. 14f., 119ff., 126f., bes. 128ff., 135ff. – Die weitere Problematik des Gedankens der „Implikation", der „Entfaltung" und „Entwicklung" im Zusammenhang dieser Grundprobleme bedürfte wohl einer eindringlichen historischen und systematischen Untersuchung (man denke nur an Nicolaus von Cues, an Spinoza, Hegel). Wo man den Gedanken des „Impliziten" innerhalb der Interpretation geschichtlicher Phänomene verwendet, verbirgt er viele Probleme und droht eine ungeschichtliche Systematik herbeizuführen. Man lese unter dieser Hinsicht einmal Rudolf Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1960, 3), Heidelberg ^{2}1960 und beachte den Gebrauch von „implizit".

10 Vgl. dazu W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen ^{2}1959, vgl. Eugen Fink, Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie. Den Haag 1959. Vgl. ID 37ff.

11 SZ 196 u. 131.

überschätzenden Vorteil. Sie läßt einfach einmal das „Da“ des Daseins stehen. Sie muß dabei versuchen, die Vorläufigkeit und den Versuchscharakter der Analyse zu wahren. Dennoch muß sie streng formulieren, was sie anfänglich sieht, da von der rechten Vorgabe des Ansatzes die Sicherheit im Gang der Analyse in hohem Maße abhängig ist. Die Vorgabe bildet ja den richtungsweisenden Leitfaden. Wie hat der transzendentale und fundamentale Grund, den der Ansatz einmal *vorläufig* und *versuchsweise* bilden muß, die mögliche Fülle seiner Strukturen bei sich, ohne daß dieser „Grund“ zurückfällt in ein Vorhandenes? Wie kann vermieden werden, daß sich nicht doch ein schlechthin zureichender Grund offenbar oder verborgen schon im Ansatz durchsetzt, indem er nämlich durch die Notwendigkeit der Sicherheit und der Stärke im An-satz den Reichtum dessen, was zum DA des Daseins gehört, in sich festbindet, ihn so sehr in sich einschließt, daß jede nachherige Auslegung nur noch die Ex-plikation (Aus-faltung und Aus-wickelung) eines von Anfang an schon Verfügbaren darstellt? Wie läßt sich die Gefahr vermeiden, daß am Anfang nicht doch eine „Subjektivität“ zu Grunde liegt, in deren Tätigkeit alles schon vorbeschlossen ist, was je in den Wesensbereich dieses Seienden gehören kann?

Dennoch wird auch das DASEIN schon beim Ansatz in gewisser Weise seine volle Wesensdimension bei sich haben müssen. Es *„ist“* sogar als das DA des SEINS (Seinsverständnis) diese Dimension. Da sich im Seinsverständnis sogar der Sinn von Sein überhaupt offenbart, ist „im“ Dasein doch schon jegliches „ist“ und jede Möglichkeit überhaupt einbeschlossen, d.h. doch „impliziert“. Wie wird also trotzdem die Vorläufigkeit des Ansatzes erreicht, wie kann eine mögliche Gliederung dieses Anfangs geschehen, daß er dennoch seine Ursprünglichkeit behält? Fassen wir das Problem noch von Husserl her: Wenn nach der transzendentalen Reduktion noch das transzendentale Ich und der transzendentale Gegenstandspol verbleiben, – wie verhalten sich beide zueinander? Wie verhält sich das zwischen beiden schwingende und konstituierende Leben? Wie läßt sich diese Beziehung und „Abhängigkeit“ so fassen, daß das *in* diesem Medium konstituierte und konstituierende „Subjekt“ seine Seinsweise bewahrt? Wie kann die „Verbindung“ in diesem Medium aufgewiesen werden, wenn es nicht mit den Kategorien von aktiv und passiv möglich ist? Wie läßt sich innerhalb dieses „Feldes“ die ständig je anhebende „transzendentale Aktivität“ so fassen, daß ihr je aufbrechendes Ursprungsein in und aus der Vereinigung mit dem „Leben“ gerettet ist? Wie verläuft das Spiel dieser untrennbaren und verklammerten „Einheiten“? Wie ist das aktuelle Bewußtsein in die Verweisungszusammenhänge der Potentialitäten hineingestellt und eingelassen, in dem es erst das „wird“, was es ist? Wie läßt sich das Bedingtsein dieser wechselseitigen Bezogenheit aus dem „Leben“ her verstehen und im Wort fassen? Für Heidegger komplizierte sich noch die Frage, da die Vorläufigkeit des Ansatzes und die klarere Einsicht in das Wesen des Daseins die Aufgabe erschweren.

Heidegger faßt die Einheitlichkeit und Ursprünglichkeit des Ansatzes ineins mit der Mehrfältigkeit konstitutiver Sinnmomente unter dem Titel der *„Gleichursprünglichkeit“*. Die phänomenologische Analyse schreitet so vor, daß sie „bei einem ständigen Im-Blick-behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur“ die Momente phänomenal abhebt[12]. „Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen

12 Vgl. SZ 41.

Phänomens“[13]. Das eine Moment ruft das andere herbei, während zugleich dieses auf jenes „antwortet“. Hier erfüllt sich wohl Husserls Begriff der „Korrelation“. Aber *in* dieser gegenseitigen Bezogenheit sind die einzelnen Momente nicht ineinander auflösbar, trotz ihrer „Unselbständigkeit“ nicht voneinander ableitbar. Entscheidend bleibt: die einzelnen Momente sind in der Seinsverfassung des Daseins überhaupt einmal *da;* es wird weitere Aufgabe sein, die konstitutive Ursprünglichkeit dieser Seinscharaktere in ihrem Zusammenstimmen so zum Vorschein kommen zu lassen, daß aus ihrem so verstandenen Dasein verständlich wird, was es heißt, wenn wir z.B. sagen: „Sein und Wahrheit sind gleichursprünglich“. Aus der Weise, wie sich das Wesen dieses „Seins“ klärt, wird auch ein weiterer Schritt getan auf dem Wege der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Die *phänomenologische* Betrachtung des *Seins* des Seienden fordert solche Momente, welche die Einheit einer Struktur konstituieren, ohne daß der Strukturzusammenhang selbst aus den Momenten deduzierbar wäre: sie wären sonst „voraus“-*gesetzte* Seiende – und das in den Ansatz gelangende „Apriori“ ein aus früheren Bestimmtheiten zusammengesetzter Bestand. Das Wort „Gleichursprünglichkeit“ selbst ist in einem wesentlichen Sinne doppeldeutig: es deutet auf *denselben* (gleichen) Ursprung und auf die *gleichrangige* (gleiche) Ursprünglichkeit verschiedener Momente[14]. Vielleicht kann man die Idee der „Gleichursprünglichkeit“ am ehesten noch in der scholastischen Lehre von der „Konvertibilität“ der „Transzendentalien“ erblicken[15]: ens et unum et verum et bonum convertuntur.

---

13 SZ 53. – Vgl. zur Gleichursprünglichkeit folgende Sätze: „Der Ausdruck ‚Sorge‘ meint ein existenzial-ontologisches Grundphänomen, das gleichwohl in seiner Struktur *nicht einfach* ist. Die ontologisch elementare Ganzheit der Sorgestruktur kann nicht auf ein ontisches ‚Urelement‘ zurückgeführt werden, so gewiß das Sein nicht aus Seiendem ‚erklärt‘ werden kann“ (SZ 196). „Ursprünglichkeit der Seinsverfassung deckt sich nicht mit der Einfachheit und Einzigkeit eines letzten Aufbauelements“ (SZ 334). „Wenn wir sonach dem In-Sein thematisch nachfragen, dann können wir zwar nicht die Ursprünglichkeit des Phänomens durch Ableitung aus anderen, d.h. durch eine unangemessene Analyse im Sinne einer Auflösung vernichten wollen. Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich. Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer ungezügelten Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ‚Urgrund‘“ (SZ 131). – Eine genauere Einzeluntersuchung über die „Gleichursprünglichkeit“ müßte auch der Frage nachgehen, wieweit dieser Begriff schon vor Heidegger in der phänomenologischen Schule gebräuchlich ist. Max Scheler gebraucht z.B. dieses Phänomen der „Gleichursprünglichkeit“ in: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band 1, 2. Teil und Band 2), Halle a.d.S. 1913-1916, S. 244: Gleichursprünglichkeit von Sollen und Können, deren Einheit die Tugend ausmacht.

14 Darauf verweist auch D. Henrich, Über die Einheit der Subjektivität (Heideggers Kantbuch), in: Philosophische Rundschau 3. Jahrgang (1955), S. 28-69, bes. S. 63. Im Zusammenhang der „Transzendenz“ werden wir noch auf die wertvolle Arbeit zurückkommen.

15 Der Begriff des „Transzendentalen“ wird in der Einleitung von SZ (S. 14, vgl. auch Anm. 2) auch in Zusammenhang gebracht mit den Transzendentalien (bei Heidegger und auch bei Thomas von Aquin: Transzendentien“); vgl. SZ 38: „das Sein ist das transcendens schlechthin“. Vgl. O. Pöggeler, Sein als Ereignis, a.a.O., S. 610: „Heidegger gebraucht das Wort Transzendentalphilosophie deshalb nicht allein im Sinne Kants, sondern auch im Sinne der scholastischen Lehre von den Transzendentalien (SZ 38).“ Diese Perspektive der Interpretation ist für alle vom Idealismus herkommenden Deutungen Heideggers ein notwendiger Prüfstein, da die

Durch die Gleichursprünglichkeit erhält auch der Begriff der „Konstitution“ eine Modifikation: Konstitution der Welt und Selbstkonstitution sind durch die „Gleichursprünglichkeit“ miteinander zu *einer* einzigen Frage verbunden. Das entspricht zugleich dem Grundansatz: Dasein ist In-der-Welt-sein. Im übrigen vollzieht sich heute die Weiterführung Husserls in bezug auf die vorgängige Bezogenheit von Ich und Welt auf einem ähnlichen Weg; das beste Beispiel sind die Beiträge von Paul Ricœur, Maurice Merleau-Ponty und Emmanuel Levinas in der internationalen Husserl-Festschrift 1959 zum hundertsten Geburtstag Husserls. Schon dabei drängt sich einem der ausgesprochene oder unausgesprochene Kontakt mit Heidegger auf. Leider ist nirgends eine Auseinandersetzung sichtbar. Die Anregung ist noch sichtbarer in den deutschen Arbeiten von Eugen Fink, Gerhard Funke (vgl. den Beitrag: Cogitor ergo sum, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion), Gerd Brand und Hubert Hohl (besonders Abschnitt 1 seines oben zitierten Aufsatzes: „Das transzendentale Geschehnis des Lebens“).

c) Gleichursprünglichkeit der Seinscharaktere als methodischer Leitbegriff für den Verlauf der fundamentalontologischen Interpretation

Die „Gleichursprünglichkeit“ wird in der spezifischen Weise ihrer methodischen Durchführung einige Fingerzeige geben auf die Bewegungsart der Untersuchung von „Sein und Zeit“. Die „vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“ (Titel des ersten Abschnittes) hat nur das Ziel, die unzerreißbare und einheitliche Struktur des Grund-Phänomens zu sichern. Das Da-sein als *In-der-Welt-sein* soll in der *Gleichursprünglichkeit* seiner Momente (Weltlichkeit der Welt, In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein und In-Sein überhaupt), d.h. zugleich in seiner Einheit „gesichert“ werden. Von hier aus erschließt sich die ganze Gliederung des ersten Abschnittes von Sein und Zeit[16]. Zunächst soll durch die Leitformel „In-der-Welt-sein“ die Sprengung

---

Interpretation des Transzendentalen und Existenzialen sonst unweigerlich zurückfällt. Bei Schulz fällt diese Dimension aus; die sachliche Einbuße der Interpretation wird denn auch evident in der Interpretation von „Was ist Metaphysik?“ denn das Sein als transcendens schlechthin ist in dem konkret-enthüllenden Entwurf der Transzendenz (veröffentlichter Teil von SZ) nicht so durchherrschend geworden. Um so wichtiger ist der Ansatz.

16 Vgl. SZ 41 – So finden sich auch rein zitationsmäßig an den entscheidenden Stellen des ersten Abschnittes die Hinweise auf die „Gleichursprünglichkeit“: SZ 41, 53 bei der Ausarbeitung der *Fragestellung;* SZ 110: Freigabe einer Bewandtnisganzheit ist gleichursprünglich ein entfernend-ausrichtendes Bewendenlassen bei einer Gegend (*Weltlichkeit der Welt);* SZ 114: Die Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleichursprünglich sind: das *Mitsein* und *Mitdasein;* SZ 133: Die beiden gleichursprünglichen Weisen, *das Da zu sein,* sehen wir in der *Befindlichkeit* und im *Verstehen,* Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede* (*In-Sein,* vgl. SZ 131); die *Bewegtheit* des Daseins zeigt auch die Gleichursprünglichkeit, SZ 173: „Die beiden alltäglichen Seinsmodi der Rede und der Sicht sind in ihrer Entwicklungstendenz nicht lediglich nebeneinander vorhanden, sondern *eine* Weise zu sein reißt die *andere* mit sich. Die Neugier, der nichts verschlossen, das Gerede, dem nichts unverstanden bleibt, geben sich ... die Bürgschaft eines vermeintlich echten ‚lebendigen Lebens‘ ... Mit dieser Vermeintlichkeit zeigt sich ... die Zweideutigkeit ...“; das bildet zugleich ein Beispiel für die konkrete Aufweisung der Gleichursprünglichkeit. Die gleichursprüngliche Erschlossenheit von *Welt, Mitdasein und Existenz* (SZ 137) leitet über zur *„Sorge“,* die das *Sein des Daseins* ist. Ihre elementare Ganzheit ist nicht zurückführbar auf ein ontisches Urelement (SZ 196) Auch die „Gleichursprünglichkeit“ kommt an ihre „Grenze“ in der Möglichkeit des Aufweisens, wenn sich

des Phänomens verhindert werden. Jede Frage „nach dem *Grunde der möglichen Einheit* dieser *gegliederten* Struktur“[17] bleibt absichtlich im Hintergrund. Der erste Abschnitt des ersten Teiles hat die Absicht, das Phänomen des In-der-Welt-seins „vor den selbstverständlichsten und daher verhängnisvollsten Zersplitterungstendenzen zu schützen“[18]. Diese Absicht macht es nicht zuletzt aus, daß der erste Abschnitt methodisch ein anderes Bild abgibt als der zweite Abschnitt: der erste Abschnitt ist weitgehend „nur“ aufweisend. Der zweite Abschnitt des ersten Teiles bringt besonders in den ersten Kapiteln die eigentlich schwierige Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins. Zweifellos liegt darin die zentrale Problematik[19]. Die Gleichursprünglichkeit zeigt sich wieder in der aufeinander bezogenen und doch unableitbaren ekstatischen Einheit der Zeitigungsweisen der Zeitlichkeit: in ihr enthüllt sich der Seinssinn der Sorge, d.h. alle früher gemachten Analysen werden existenzial in die Zeitlichkeit zurückgenommen.

So ergibt sich eine ständig sich steigernde rückblickende und verschärfende Zueignung des Interpretierten. Auf dem Wege der Seinsfrage aber vollzieht sich solche ausdrückliche Versicherung des bisher Gewonnenen nicht in einer äußerlichen Zusammenfassung, sondern in einem tieferen Eindringen in die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein, die vom Seinsverständnis aus gestellt wird. Aber auch wenn die „Aufhellung der Zeitlichkeit als ursprünglicher Bedingung der Sorge die geforderte ursprüngliche Interpretation des Daseins erreicht“[20], so ist das kein Letztes, denn es stellt sich ja die Frage: „Kann das Dasein noch ursprünglicher verstanden werden als im Entwurf seiner eigentlichen Existenz?“[21] Auch die Verwurzelung des Da-seins in der Zeitlichkeit ist nicht der absolut letzte zureichende Grund, wiewohl diese „Grund“ ist. Damit sind wir bei einer fundamentalen „Aporie“ von „Sein und Zeit“ angekommen. Die Frage lautet: Wie weit kann die Sorge das *Sein* des Daseins sein, – und doch ist sie nicht *das* Sein des Daseins; wie ist die Zeitlichkeit „ermöglichender Grund“, – wenn er vielleicht selbst wieder einer Ermöglichung bedarf? Gibt das nicht jeweils eine Begründung, die selbst nicht Grund ist? Wie weit reicht die Stufenfolge der aufgedeckten Konstitutionsleistungen? Droht ein regressus in infinitum? Oder gibt es in dieser Bewegung eine „enge“ Stelle, wo sich der Weg der Untersuchung in eine Sackgasse bringt? Ist es möglich, daß sich in dieser laufenden Interpretation der Ganz*heit,* des Ganz*seinkönnens* und des Ganz*seins* des Daseins Anzeichen dafür finden, daß die im Seinsverständnis des Daseins zugängliche Idee des Seins zu sehr in die Seinsverfassung des Daseins einbehalten ist? Wird das Dasein dann wieder „Träger“, also „Subjekt“? Ist es doch nicht möglich, daß sich der „transzendentale“ und „fundamentale“ Grund, *wenn* er schon „Grund“ *ist,* in dieser versuchsweise

---

im Verhältnis des Seins der Wahrheit zum Dasein ein ursprünglicher Zusammenhang zeigt; „Sein und Wahrheit“ sind „gleichursprünglich“ (SZ 230). Aber was heißt hier „sind“?

17 SZ 351.

18 SZ 351.

19 Vgl. den wichtigen Satz SZ 372: „Die Analyse des eigentlichen Ganzseinkönnens enthüllt den in der Sorge verwurzelten [!], gleichursprünglichen Zusammenhang von Tod, Schuld und Gewissen.“ Aber wie weit oder wie tief reicht die Sorge? Die Einzelanalysen werden diese Fragen klären helfen.

20 SZ 372.

21 Ebd.

angenommenen „Vorläufigkeit“ bleibt? Verfestigt sich das Dasein zu einer erneuerten Gestalt der Subjektivität, die doch gerade überwunden werden soll?

Daran kann kein Zweifel sein, daß alle Bestimmungen des Daseins in solcher „Vorläufigkeit“ bleiben *sollten.* Wenn man die relative Ungeklärtheit der „Gleichursprünglichkeit“ angreift, dann weisen alle Schwankungen und Unbestimmtheiten dieses Begriffes auf die Absicht, ihn methodisch da einzusetzen, wo es sachlich gilt, den transzendentalen Grund zu denken. Deshalb ist dieser Begriff auch in diesem Sinne „vorausgesetzt“, weil er seine eigentliche Ermöglichung nicht aus sich selbst als einem subjekt- oder substanzhaft Letzten hat. Die Gleichursprünglichkeit dient primär innerhalb der existenzialen Analytik Heideggers zur Bewahrung der Einheit des Daseins *als In-der-Welt-seins.* Wenn die Gleichursprünglichkeit eine so verstandene „transzendentale“, und d.h. immer auch „hypothetische“ Bedeutung hat, diese aber wesentlich die Funktion hat, methodisch und sachlich die Interpretation des Daseins auf die Zeit(lichkeit) hin als des transzendentalen Horizonts der Frage nach dem Sein zu leiten, *dann* kann das In-der-Welt-sein selbst nicht als eine vollkommen hinreichende Bestimmung gelten[22]. Das gilt in der Tat. Denn in „Sein und Zeit“ steht zu lesen: „Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins, aber längst nicht ausreichend, um dessen Sein voll zu bestimmen“[23].

Die ausgreifendere und so angemessenere Interpretation des Daseins wird aber nie die grund-sätzliche Bestimmung des In-der-Welt-seins aufheben können. Im wesentlichen Sinne zeigt dieser Satz aber noch einmal, wie sehr die existenziale Analytik als „vorläufige“, d.h. im letzten Grunde tiefer zu begründende von Heidegger selbst verstanden wird. Das schließt jede Deutung aus, die das in „Sein und Zeit“ begonnene ontologische Fragen nach dem Sinn von Sein überhaupt *schon im Ansatz* dahin gewaltsam festlegen will, als ob dieses Fragen – und mit ihm die Antwort – sich völlig erschöpfte im Dasein als dem ontischen Fundament.

---

[22] Dieser Satz (wie auch der folgende Heideggers) ist unter einer Voraussetzung geschrieben, die ausdrücklicher Erwähnung bedarf. Er ist von einer bestimmten Deutung der „Welt“ her begreifbar. Welt ist aber weder Bezeichnung für das All der Naturdinge noch für die Gemeinschaft der Menschen. Als „transzendentaler“ Begriff meint er *„das Wie des Seins* des Seienden“; dieses Wie bestimmt das Seiende *im Ganzen;* als die Grundmöglichkeit jedes Wie ist es das allem empirischen Wie *vorausgehende* Maß; als solches ist es apriorisch auf das Wesen des Menschen bezogen (vgl. WG 22). In „Sein und Zeit“ wird der Aufweis der „Welt“ gewonnen in der Analyse des „umweltlich“ entdeckten „Zeugs“. Dieses zunächst aus rein methodischen Gründen vorgezogene Phänomen (vgl. WG 36, Anm. 55) bringt in seiner *sachlichen* Bedeutung aber eine Überspitzung mit, die freilich in einer ersten Kennzeichnung des *transzendentalen* Problems der Welt notwendig wird: „Welt“ erscheint vor allem in ihrer Struktur vom „welt-bildenden“ Dasein aus. Der weitere Gang der Analyse erhöht diesen Eindruck durch die starke „Geschlossenheit“ der „Welt“; damit ist aber die ursprüngliche Weite des formal skizzierten transzendentalen Weltbegriffes in der Gefahr einer Verengung. Die später aufzuweisende Verengung bringt den Blick aber stark auf die vom Menschen beherrschbaren „rein“ ontischen Seienden. Die „Zeuganalyse“ und die thematische Beschränkung der weiteren Untersuchungen konnten tatsächlich eine solche Deutung nahelegen. Die durch diese Anmerkung interpretierten Sätze des Textes sind *auch* von dieser möglichen Konzeption her *mit*zudeuten. Über die Bedeutung dieser Fragen im Zusammenhang einer Diskussion des Weltbegriffes überhaupt vgl. IV, 1 + 2, V.

[23] SZ 53. – In ähnlicher Weise ist wohl KM 209 zu deuten: „Die Fundamentalontologie ist aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins. Was zu dieser im ganzen gehört und wie sie jeweils geschichtlich im faktischen Dasein verwurzelt ist, kann hier nicht erörtert werden.“

d) Die Problematik im „Voraus-setzen" von Sein

Doch die Zurückweisung solcher einwandfreien Fehldeutungen, die zum mindesten heute nicht mehr möglich sein sollten, kann für uns nicht den Zweck haben, Heidegger einfach zu „rechtfertigen" oder gar die Position von „Sein und Zeit" zu verteidigen. Wenn es sich nämlich sachlich wirklich so verhält[24], dann bringt uns das in *die* methodische Verlegenheit *schlechthin.* Die existenziale Analytik setzt dann nämlich ihren eigenen vollen Sinn von „Grund" ständig voraus. Auf die Frage nach dem Sinn von Sein ist schon eine Antwort „vorausgesetzt". Dieser Sachverhalt begegnete uns schon im Ansatz der Fundamentalontologie, ohne daß wir die methodische Aporie herausstellten: die durchsichtige und ausdrückliche Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine angemessene Explikation des Seinsverständnisses (= Dasein). Nun zeigt Heidegger schon von Anfang an, daß wir diese „Voraussetzung" ohnehin immer machen müssen[25]. Doch wird durch die radikale, d.h. an die Wurzel gehende gegenseitige Bezogenheit des Seins auf das Fragen als *Seins*weise eines Seienden die Denkbarkeit dieses „Bezugs" problematischer. Das Verstehen dessen, was hier „Voraussetzen" heißt, vollzieht die Krisis und die Einsicht in die Aporien.

Mit der Idee der Existenz und des Seins wird kein Satz angesetzt, aus dem wir nach den Regeln der „logischen Kausalität" weitere Sätze und Aussagen über das Sein des Daseins folgern. So wird die Rede von einem „Zirkel" überhaupt im besten Sinne fragwürdig, weil die Rede von einem „Zirkel" im Beweis das hier zu geschehende Verstehen von dem Ideal einer ableitenden Begründung her versteht. Darum kann es deshalb schon gar nicht gehen, weil *wir* je immer schon den Sinn von Sein „voraussetzen" müssen. Die Rede vom *Sinn* von Sein überhaupt ist von einer positiven Voraussetzung her gesagt: Wir sind immer schon Seins-verstehende; vor allem Verstehen liegt schon ein Vor-Verstehen. Die Frage nach dem *Sinn* von Sein fragt, wie sich denn diese größtmögliche Ur-Erschlossenheit des Verstehens überhaupt gewinnen läßt, und sonach kann erst eigentlich gefragt werden, *worin* sich denn das Seinsverständnis selbst aufhält, wenn es als Dasein solches Seinsverständnis *ist,* d.h. auf es angewiesen bleibt.

Die existenziale Analytik zeigt *vom Dasein her* auf, wie sehr dieses „Voraus-setzen" eine Not-wendigkeit „des" Daseins selbst *ist;* d.h. das Dasein soll von sich her entscheiden, ob es die Wesensbestimmung überhaupt hergibt, auf welche hin es durch

---

[24] Das wurde oben in dem Abschnitt über die Fundamentalontologie genügend hervorgehoben; der weitere Weg wird aber immer wieder an diese Fragen kommen müssen, wenn er dem Weg Heideggers folgen will.

[25] „Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das ‚Sein' wird zwar in aller bisherigen Ontologie ‚vorausgesetzt', aber nicht als verfügbarer *Begriff,* – nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das ‚Voraussetzen' des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein entwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, *und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört"* (SZ 7f.)

die Seinsfrage erschlossen wurde[26]. Der anfänglich einmal hypothetisch gesetzte An-satz (Dasein als Seinsverständnis) soll sich in der existenzialen Analytik selbst erproben und anweisen. Wenn er aber in diesem Verlauf selbst auf eine weitere Bedingung seiner eigenen Möglichkeit kommt, die sich als wesensnotwendig für sein eigenes Sein zeigt, dann muß die existenziale Analytik selbst hervorbringen, daß ihr eigener hypothetischer Ansatz ermöglicht ist auf dem Grunde einer tieferen Voraussetzung; dadurch wird sie einerseits *als* Hypothese selbst bestärkt, verweist aber andererseits über sich hinaus auf seine Ermöglichung, die das Dasein selbst immer schon in gewisser Weise war und ist, die es nun aber sich vor-, d.h. *aus* sich heraus-*setzen* muß, weil es auf diese angewiesen ist. Diese Voraussetzung ist keine methodisch geübte Fiktion, sondern beansprucht konstitutive Bedeutung für das Voraussetzende selbst; die existenziale Analytik soll in fundamentalontologischer Absicht bekunden, daß das Dasein in seiner Seinsbestimmtheit von sich her *genötigt* wird, den Sinn von Sein vorauszusetzen. Dieses „voraus" bleibt *das* Problem, weil es seine wirklich *konstitutive* Funktion nur erfüllen kann, wenn es *innerhalb* des Daseins selbst *ist:* das *„innerhalb"* des Daseins selbst liegende Voraussetzen darf aber nicht in die selbstverständliche Verfügbarkeit des Daseins kommen, wenn es für dieses sein „eigenes" *Voraus* sein soll; wird es aber in dieser seiner „Eigenheit" isoliert von seiner konstitutiven Mächtigkeit, dann sinkt es nicht nur zurück in ein zur eigenen Ohnmacht hin *Gesetztes,* sondern verliert seine bewahrende und Not-wendende Möglichkeit (Ermöglichung) für ..., d.h. sein „Voraus". Das Dasein aber, das so *in sich* die eigene Angewiesenheit auf dieses Ermöglichende verliert, wendet seine Wesens-Not, indem es sich selbst schließt und so sich in sich selbst zu sich selbst ermächtigt; es legt sich selbst zu Grunde, d.h. es ist „Subjekt".

Wir kennen diese Schwierigkeiten in einer anderen Perspektive von Husserls Begriff des Transzendentalen. Gerade das *Anerkennen* des „ontologischen Zirkels" durch Heidegger bringt zu Tage, daß er sich dieser Aporien völlig klar gewesen ist. Diese Einzigartigkeit des Bezugs des Daseins als Seinsverständnis (das zugleich seine Seinsverfassung ist) zur darin zugänglichen Idee von Sein trennt grundsätzlich Heideggers Versuch schon im Ansatz der Frage von jeder Ontologie, die nicht echten *Ernst* macht mit der transzendentalen „Begründung" der Ontologie. Der Sinn von Sein ist nämlich keinesfalls mehr ein „Hintergrund", ein irgendwo schwebendes „Zwischenreich"[27], ein Meta-physisches in dem Sinne, daß es jenseits der „Physis", d.h. unserer „Natur" liegt. Denn es soll erst gefragt werden, was denn der „Bereich" ist und wie seine „Ausmessung" (Dimension) ist, den unsere „Natur" einnimmt oder von dem sie eingenommen wird; in „Sein und Zeit" erscheint unsere „Natur", unsere „Substanz", einzig in der „Existenz", welche völlig einbehalten ist in die Frage nach dem Sein[28].

---

26 Vgl. SZ 315.

27 Vgl. SZ 151. – An diese Bestimmungen wird sich eine grundsätzliche Betrachtung des „Transzendenzbegriffes" anschließen müssen. Vgl. V, 2 h, i, m, s und V, 3.

28 Deshalb hat auch jeder Einwand gegen „Sein und Zeit", der mit „Immanentismus", „Innerweltlichkeit", „Subjektivismus", „Relativismus" usf. arbeitet, hier keinen Boden. Er ist nicht deshalb bodenlos, weil es so etwas wie „Immanentismus" und „Subjektivismus" nicht gibt, sondern weil die Anklage, die mit solchen Schlagworten arbeitet, ihren eigenen „Standpunkt" überhaupt nicht im Blick hat, von dem aus sie zur Möglichkeit solcher „-ismen" kommen kann. Dann kann sie freilich nie auch nur auf die Ebene gelangen, auf der Heideggers Bemühen einsetzt. Diese Kritik ist völlig unfähig, auch nur in die Nähe *des* Horizontes zu gelangen, in dem der zu Kritisierende steht,

„Und wenn wir nach dem Sinn des Seins fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern *fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht"*[29].

e) Die fundamentalontologische Dimension des transzendental- existenzialanalytischen Ansatzes als einer vorläufigen Hypothesis.

Weil der zu betrachtende „Sachverhalt" in der Fundamentalontologie nicht unabhängig vom Standpunkt des Betrachtenden selbst aufzuhellen ist, weil dieser immer schon sich *darin* bewegt, was erfragt wird, nimmt sich das Dasein als das DA des Seins in diesen Versuch selbst mit hinein. So ist durch das zum Wesen des Daseins gehörende Seinsverständnis die in diesem zugängliche Idee von Sein schon im Bereich des Daseins. Wenn also mit dem Seinsverständnis die Idee von Sein überhaupt in gewisser Weise in der Seinsverfassung des Daseins „eingeschlossen"[30] ist, so geschieht die so verstandene *transzendentale* (existenziale) Analyse der Seinsverfassung nicht aus einer nur methodisch notwendigen und geschickten Hypothese, sondern sie *ist* selbst die Hypo-these, *sofern* sie sich das in der Seinsverfassung „eingeschlossene" Seinsverständnis (und damit die Idee von Sein überhaupt) *unter-stellt* (d.h. hypothesis); das Unterstellen bleibt freilich wiederum in einer wesentlichen Weise zweideutig: sie kann es aber nicht sich als bereits fertig konstituierte Seinsverfassung zu einer jederzeit manipulierbaren und verfügbaren Disposition unter*stellen* (wie man einem Kommandeur Truppen „unterstellt"), sondern die transzendentale Analytik des Daseins muß sich das zum Dasein selbst gehörige Seinsverständnis (und damit die Idee von Sein) *als* Konstitutivum der eigenen Seinsverfassung unter-stellen, d.h. es sich als *zugrunde* liegenden Grund *unter*stellen, ohne daß dieser – außerhalb des Daseins – als ein von diesem getrennter „Grund" grund-los *liegen* bleibt. Die transzendentale Analytik ist also grundsätzlich schon einbehalten in eine gewisse „Transzendenz" des Seins: „Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin"*[31].

Die Hypothese ist nicht nur eine unentschiedene Annahme, die mit keinem Wahrheitsanspruch verbunden ist. Das Dasein *nimmt* sich selbst in einem bestimmten Sinne *an* und vollzieht seine eigene Realisierung, indem es sich *sich „selbst"* unterstellt

---

– falls hier die Rede von einem „Horizont" noch möglich bleibt. Aber auch die Kennzeichnung des „Existenzialismus" versagt, weil es ja einzig darum geht, die „Existenz" in ihrem Wesens-Ausmaß zu erhellen. Ein Denken, das *versucht* (darum geht es ja!), die Reichweite der Existenz offen zu halten, kann wohl nie mit „Existenzialismus" betitelt werden; denn wer in diesem Schlagwort denkt und es auf „Sein und Zeit" bedenkenlos anwendet, hat wohl noch nie den Sinn des durch seinen „-ismus" heraufbeschworenen *Vorrangs* der „Existenz" bedacht. Entsprechend kommt auch ein solcher Angriff nicht in die Nähe jenes Ortes, aus dem Heidegger die Existenzialität der Existenz zu denken versucht, auch wenn diese in die Gefahr kommt, sich zu einem zweideutigen „Selbst" zu verfestigen. Dann aber müßte in einem echten Gespräch wenigstens noch der Abbruch der Bemühungen in „Sein und Zeit" zu denken geben.

29 SZ 152 (von mir gesperrt).

30 Vgl. das „eingeschlossen" SZ 372; dieses Wort bleibt im besten Sinne fragwürdig und weist den, der sich hier selbst versucht, in eine „Not" des Sagens, weil die herkömmlichen Begriffe und Termini nicht mehr das zu Bedenkende treffen. Von hier aus ist die eigenartige „Terminologie" in „Sein und Zeit" eine Notwendigkeit.

31 SZ 38.

und in der existenzialen Analytik einmal probierend durchfragt, was es denn selbst „eigentlich“ ist. Das Dasein möchte sich selbst einmal wirklich in seinem Sein ursprünglich kennenlernen und als solches „begründen“. Es möchte mit seinem Grund und Wesen erst einmal bekannt werden, gewissermaßen aus eigener Anschauung. In diesem Sinne ist die existenziale Analytik (in dem engeren Sinne gebraucht von den beiden Polen seiner Bedeutungsmöglichkeiten) eine transzendentale Selbstbegründung. Aber das Dasein *ist* eben auch schon immer. Es kann sich in dieser transzendentalen Begründung nicht einen absolut neuen Anfang erbauen, der vollkommen voraussetzungslos wäre. Die existenziale Analytik selbst bleibt in die Seinsfrage einbehalten, d.h. hier konkret: sie weiß, daß „ihr“ Anfang schon immer hinter ihr zurückliegt, weil Dasein in der Frage nach dem eigenen Dasein auch Sein versteht. Es ist unaufhebbar das Da *des Seins.* Dieses Sein, das in dem Seinsverständnis zugänglich ist, wird nun aber nicht außerhalb des Daseins gesucht, sondern soweit es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht und darin eine Möglichkeit des Daseins selbst ist, hat das Dasein sich diese Voraussetzung unterstellt; sie ist *innerhalb* des Daseins, das Sein kommt zunächst nur einmal im „DA“ des Daseins zu einer Öffnung, darin und daraus es als solches verstanden wird. Sofern sich nun aber der transzendentale Ansatz (der als solcher immer gewissermaßen ein künstlicher Versuch ist, weil er seinen Ur-Anfang hinter sich läßt) seiner hypothetischen und vorläufigen Struktur bewußt bleibt, muß das Experiment der „Selbst“-Begründung diese wesenhafte „Offenheit“ übernehmen.

Schließlich scheiterte jede bisherige Transzendentalphilosophie letzten Endes daran, daß sie ihren anfänglichen, vorläufigen und hypothetischen Ansatz voraussetzungslos, *prinzipiell* und *absolut* durchführte, wobei die noch offene Frage dabei bereits implizit entschieden wurde, ob denn im Verlauf dieses Experiments sich Spuren einer weiteren Verweisung zeigten und ob darin nicht vielleicht der eigentliche Ort sei, darin die einzelnen Verhaltungen gründen. Am Ende ist die experimentierende Vernunft die einzige Voraussetzung; als solche ist sie das voraussetzungslose Absolute. Solchermaßen umgrenzt die reine Transzendentalphilosophie dogmatisch den Umkreis der in das Spiel kommenden konstitutiven Gründe. Was ist, bestimmt sich in diesem Bereich und nur hier. Jede andere Gründung des Seins des Seienden außerhalb dieser eingegrenzten Dimension ist ausgeschlossen. Die Vernunft wird dabei selbst zum schlechthin zureichenden Grund, der in der transzendentalen Entfaltung seines immanenten Grund- und Quell-Bereiches nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit des Vorstellens, der Gegenstände fragt. Indem nun nach den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes gefragt wird, und diese im Bereich der Subjektivität gründen, wird erst voll sichtbar, daß die Vernunft bei diesem Rückstieg und Hineingehen in sich selbst der schlechthin zureichende Grund ist.

Wenn aber der echte vorläufige Charakter der transzendentalen Methode bewahrt wird, ist überhaupt noch offen, wie denn dieses „Sich-*sich-,selbst*‘-Unterstellen“ der transzendentalen Methode möglich ist. Die Vorläufigkeit gilt auch für die Konstitution dessen, was hier „Selbst“ heißt. In diesem Sinne muß *sich* die sich selbst recht verstehende transzendentale Methode auch *der ganzen Dimension und Offenheit unterstellen,* die in ihr wesensgemäß liegt. Sie kann sich also nicht einfach in ihrer methodischen Konsequenz und Unerbittlichkeit so einschließen, daß sie sich selbst gar nicht mehr transzendieren kann, falls sich eine solche Notwendigkeit einstellen sollte. Sonst bleibt der Selbst-Versuch nur die innerhalb der Subjektivität verbleibende

Entsprechung von Ansatz und Resultat. Der Anfang ist schon das Ende, ja er ist sogar vom Ende her konzipiert. „Sein und Zeit“ zeichnet sich dadurch aus, daß es diese Offenheit der transzendentalen Dimension erst einmal zu bewahren sucht; es bewegt sich von vornherein in der Möglichkeit einer zunehmend weiteren und tieferen Erschließung konstitutiver Seinscharaktere, die das „Dasein“ als „Selbst“ überhaupt erst ermöglichen. Dieser Fortschritt kann m.E. gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Dennoch drängen noch gewichtige Fragen: Beschränkt sich die angebliche „Transzendenz“ des Seins, insofern diese nicht „mehr“ besagt als „Seinsverständnis“, nicht schließlich doch wieder auf eine immanent gemachte „Transzendenz“? Bedeutet die Abhebung der im Seinsverständnis zugänglichen Idee von Sein überhaupt nicht bloß ein Unterscheiden *in sich,* das sich im Grunde doch nicht einlassen will auf das möglicherweise begegnende „Andere“ *als* „Anderes“? Aber bleiben wir einmal beim phänomenologischen Befund stehen: das Dasein als das DA „des“ (genetivus subjectivus und objectivus) SEINS erfährt in der existenzialen Analytik und deren fundamentalontologischer Absicht das Hypothetische und Vorläufige des transzendentalen Ansatzes in einer wesenhaft doppelten Weise: Dasein ist selbst diese Hypo-these, indem sie sich (Dativ) das in ihrer Seinsverfassung immanente Seinsverständnis unterstellt und sich (Akkusativ) zugleich auch der noch unausgemessenen Dimension des sich noch entfaltenden *Seins*verständnisses unterstellt. Ohne diesen Unterschied vor dem Auge des Denkens zu haben, bleibt jede Erörterung der vielberedeten „ontologischen Differenz“ in Gefahr, sich an einer vollkommen fremden Bestimmung von Sein zu orientieren. Die klassische Ontologie des Seins löst diese Aporie auch nicht grundsätzlich. Wieweit sich das Problem des „Hypothetischen“ und der „Transzendenz“ schon in der antiken Ontologie meldet, soll im fünften Abschnitt angedeutet werden durch eine Interpretation der platonischen ὑπόθεσις und der damit zusammenhängenden Grundbegriffe.

f) Die Notwendigkeit des fundamentalontologischen „Zirkels“ und der fortschreitende Entwurf in seiner sich rückläufig begründenden Struktur

Sofern das Voraussetzen-*müssen* der Idee von Sein und der Idee von Existenz nun in der existenzialen Analytik den Charakter eines verstehenden Entwerfens gewinnt, wird die das Verstehen ausbildende Hermeneutik das Auszulegende um so ursprünglicher als es selbst „zu Wort kommen lassen“[32] können, je ursprünglicher das Sein des *Daseins* sich in seiner Phänomenalität gibt. Eine Radikalisierung äußerster Art dessen, was Dasein „eigentlich“ ist, erbringt ursprünglichere Bedingungen für die Exposition der Seinsfrage. Je deutlicher in den radikalen, d.h. bis an die Wurzel der Seinsverfassung gehenden Aufweisungen der transzendentalen Analytik des Daseins die eventuelle „Ermöglichung“ gefunden werden kann, desto mächtiger (d.h. „konstitutiver“) und für das Verständnis einleuchtender erweist sich die Idee von Sein überhaupt. Diese genuine Zugangsart zur Ursprünglichkeit des Daseins ist die bis zur Spitze getriebene Vereinzelung auf das jeweilige Dasein. „Die Transzendenz des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalen *Individuation* liegt“[33]. So stehen die gerade als Musterbeispiele für den „Existenzialis-

---

32 Vgl. SZ 315.

33 SZ 38. – Diese Radikalisierung auf die „Vereinzelung“ bedeutet noch nicht die ausschließliche

mus“ herangezogenen Phänomene von Jemeinigkeit, Eigentlichkeit, Entschlossenheit von ihrem Grundsinn her nur im Dienst der Seinsfrage. Wo das nicht erkannt wird, wird jede Deutung die Begrenztheit ihrer Aufgabe übersehen und eine sachlich unangemessene Ausweitung vornehmen.

Es ist jetzt wohl deutlicher geworden, daß Heidegger die „Zirkel“-Struktur anerkennen muß, wenn er sein Vorhaben ausführen will. Wenn der Seinssinn des Seinsverständnisses erfragt ist, kann auch deutlich werden, was das in ihm verstandene „Sein“ überhaupt „ist“. Darum ist die Frage nach der Existenzialität der Existenz (Dasein) der Vorort, die vorläufige Vorfrage für die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Aber diese Vorfrage kann selbst nur fragen, weil sie immer schon in das zu Erfragende vor-läuft. Sie ist auch in diesem Sinne vor-läufig[34]. Der in der existenzialen Analytik fortschreitende Entwurf begründet sich rückläufig im ständigen Hinblick auf die im vor-laufenden Ansatz vorläufig genommene Maß-Nahme. Dieses Maß selbst wird ausgemessen in der „probierenden“, d.h. Probe machenden und sich erprobenden Einzelaufweisung, die ihrerseits die Maß-Nahme klärt. Der „Zirkel“ ist nicht wegzuschaffen. Aber jede Rede von einem „Zirkel“ hängt vorstellungsmäßig noch an dem Ideal der ableitenden Begründung. Durch die hermeneutische Phänomenologie ist aber die *Möglichkeit* gegeben, die *Vorstruktur* des Daseins selbst aufweisend freizulegen und von sich her hermeneutisch zum Vorschein kommen zu lassen. Die Vorstellung vom „Zirkel“ ist deshalb gefährlich, weil „Zirkel“ ontologisch einer Seinsart (Vorhandenheit, Bestand) zugehört, die ohnehin dauernd die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins zu verdecken droht. Aber die Phänomenologie flieht nicht vor dem, was sich im „Zirkel“ ausdrückt. „Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine

---

Herausbildung des „Einzelnen“ (vgl. Kierkegaard), weil der Begriff der „Individuation“ selbst erst in ein engeres Verständnis kommen soll durch die Explikation der Seinsfrage. Man kann also dem Begriff des „Selbst“ in „Sein und Zeit“ nicht bekannte Vorverständnisse unterschieben wie „Persönlichkeit“, „Subjektivität“, „Person“, „Selbst“ im Sinne Kierkegaards usw. Von hier aus ist es m.E. verständlich zu machen, daß die „Eigentlichkeit“ des Daseins gar nicht in *allen* Momenten durchgezeichnet ist in „Sein und Zeit“, eben *weil* die fundamentalontologische Abzweckung ihre Grenze setzt. So können *„wesentliche“* Phänomene fehlen. Jede Übernahme und Anleihe von Motiven und Gedanken wird das beachten müssen, wenn sie damit die wesentlichen Dimensionen des Menschen erreichen will. Eine *existenziale* „Anthropologie“ wird von Heidegger nicht verachtet, er fordert sogar selbst eine über die Fundamentalontologie hinausgehende Metaphysik des Daseins (KM § 42, S. 209ff.). Auf diesem Hintergrund wird es *prinzipiell* fraglich werden, „Sein und Zeit“ so etwas wie ein konkretes Existenzideal oder eine „Weltanschauung“ (vgl. WG 35, Anm. 54) Heideggers zu entnehmen. Wenn die „Zirkelstruktur“ selbst ernstgenommen wird, dann wird sie die noch unentschiedene Weite des Entwurfbereiches (= Sinn) von Sein überhaupt mit im Spiel lassen müssen. Gerade das bleibt sogar die einzigartige Ursprünglichkeit und Aporie der Frage. Jedoch hindert das nicht, daß beim ersten Einsatz der Untersuchung bei einem ständigen Im-Blick-behalten des vorgängigen Ganzen einzelne Momente stärker abgehoben werden. Die oben ausführlicher besprochene Frage nach der „sozialen“ Struktur des „Selbst“ hat gezeigt, daß die *wesentlich* zur Eigentlichkeit des Selbst zugehörigen Momente wenigstens andeutungsweise *mit*gehoben werden, auch wenn sie nicht expliziert werden.

[34] Hier kündigt sich wieder die Unterscheidung eines fundamental-transzendentalen *und* eines „ersten“ Grundes an. Diese Distinktion selbst ergibt sich aus dem Wesen der transzendentalen Methode überhaupt; ob sie grundsätzlich haltbar ist für die zu denkende Sache, wird erst mit der Entscheidung über das „Transzendentale“ und den „Grund“ getroffen und hat hier einen wesentlich formal-anzeigenden Sinn. Sie ist selbst *im* Versuch.

positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens“[35]. Er ist auch keine unvermeidliche Unvollkommenheit, die man eigentlich lieber aus dem Wege räumen würde. Es könnte sein, daß mit dem *ontologischen* Charakter der „Zirkelstruktur“ das Wesen des Menschen ausgeräumt würde.

Diese Methodenbetrachtung steht hoffentlich nicht unter dem Verdikt, daß es äußerliche Technik und sterile Gewalttat wäre, die sich vor der zu denkenden Sache zurückzieht und sich selbst eine vorgängige Sicherung einbaut vor dem Denken. Es ist eine müßige Frage, ob man solche Überlegungen noch *Methoden*fragen nennen will. Die *ontologische* Klärung irgendeiner beliebigen Sache führt jedenfalls immer zu den spekulativen Ursprungsfragen zurück, weil der Maß-Stab, mit dem wir die (oben erwähnte) vorläufige Maß-Nahme ausmessen, das am meisten Fragwürdige bleibt, weil das Handhaben dieses Maßstabes überhaupt über das Werk des Denkens entscheiden wird. Deswegen bestimmt sich auch von hier aus eine mögliche „Definition“ der Philosophie überhaupt, soweit in diesem Bereich noch Zusammenfassungen zu geben sind: „Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt“*[36]. Eine genauere Interpretation ist überflüssig, weil sie wohl in der Deutung jedes so wichtigen Wortes und des Satzgefüges überhaupt nur das finden würde, was wir bisher zu sagen versuchten. Auch hier bleibt zu beachten, daß alle Wesensmomente unserer bisherigen Betrachtungen enthalten sind, z.B. ist gewissermaßen per definitionem offen gelassen, *wo* die universale Ontologie das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens festgemacht hat; dennoch entspringt dieses im letzten Grunde nur hier.

g) Die vertiefte Deutung der Vorläufigkeit der in „Sein und Zeit I“ dargelegten Analysen und die wahre Bedeutung der fragmentarischen Struktur

Wenn die Vor- und Rückbezogenheit des Seins auf das Seinsverständnis (Dasein) durchgeführt wird, dann wird erst die „Auflösung“ der Seinsfrage die im doppelten Sinne vor-läufigen Analysen in das Ziel bringen können; die Vorläufigkeit vollendet sich erst, wenn sie sich bestimmen kann aus der Gegend, in die sie vor-laufend erst den Bereich eröffnete, aus dem sich die vorbereitende Fundamentalanalyse letztlich bestimmen läßt.

So ist zu erwarten, daß die tragenden und die Untersuchung fortführenden Begriffe, in denen sich die Aufweisungen verdichten, in einer letzten Bedeutung erst gefaßt werden können, wenn sich der Sinn von Sein überhaupt geklärt hat. Die Abhandlung „Sein und Zeit“ ist nämlich nicht nur abgebrochen, weil der zweite Teil („Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität“) fehlt. „Es fehlt uns [also] nicht einmal so sehr der zweite unveröffentlichte Teil dieses Grundwerkes. Denn die geschichtlichen Analysen,

---

35 SZ 153. – Vgl. auch S. 152f. die Abhebung gegen das wissenschaftliche Denken und die Verweise auf die Hermeneutik.

36 SZ 38.

die dieser zweite enthalten sollte, hat Heidegger seitdem außer im Kantbuch in seinen interpretatorischen Vorlesungen weitgehend geboten und ist in diesen sogar weit über das dort Dazustellende hinausgegangen. Was aber heute noch aussteht ... ist eben dieser III. Abschnitt des ersten Teiles (‚Zeit und Sein')"[37].

In der Tat wird an vielen Stellen auf die weitere Bestimmung nach Auflösung der Seinsfrage und auf eine notwendige „wiederholte" Analyse verwiesen[38]. Das zeigt

---

[37] Max Müller, Existenzphilosophie, S. 53. Vgl. SZ 39. Der Müllersche Text stammt aus dem Jahre 1948/1949. – Ich denke, daß die obigen Darlegungen über das Verhältnis von Destruktion und „Aneignung" der Tradition (Geschichte und System) eine innigere Verflechtung ergeben haben, die dazu noch in der Durchführung des zweiten Teiles durch den ontologischen „Zirkel" der Seinsfrage (in die auch die „Destruktion" gehört) zu einer Verschärfung gekommen wäre. Entsprechend bieten die später gebotenen „Destruktionen" (der Vorlesungen usf.) nicht ohne weiteres den II. Teil von „Sein und Zeit" weil die späteren Interpretationen sich zu den „Grundzügen einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie *am Leitfaden der Problematik der Temporalität"* (SZ 39) so verhalten wie das Denken in und aus der „Kehre" zur philosophischen Forschung von „Sein und Zeit" (veröffentlichter Teil). Der Rückgang in den Grund der Metaphysik ist nur möglich, wenn dieser Grund erblickt ist. Müller sagt denn auch, daß Heidegger in den Vorlesungen „weit über das dort Darzustellende hinausgegangen" (s.o.) sei. Zum Kantbuch vgl. das Vorwort KM 7 (erste Auflage). Entscheidend bleibt das Fehlen des III. Abschnittes des ersten Teiles. Ähnlich übrigens O. Pöggeler, Sein als Ereignis, a.a.O., S. 611. Vgl. auch SZ 26: „Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion."

[38] Vgl. SZ 19: „Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*. In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben." Nur der *Vorbegriff der Idee der Phänomenologie* wird gegeben (34), die erst entwickelt werden kann in einem geklärten *Zusammenhang von Sein und Wahrheit* (357). Erst im Horizont der geklärten Seinsfrage läßt sich der Zusammenhang von Existenz und Vorhandenheit weiter aufhellen (45). Das In-der-Welt-sein ist längst nicht ausreichend, um das Sein des Daseins voll zu bestimmen (53). Die vollzogene *Kritik der cartesischen Weltontologie* läßt sich erst voll in ihr Recht einsetzen, wenn dem Begriff des Seins überhaupt erst der Horizont seiner möglichen Verständlichkeit zugewiesen ist (100). Die *Möglichkeit als Existenzial* kann wie *Existenzialität* lediglich als Problem vorbereitet werden (144). Über das *existenziale Verstehen* als einer Art des Sehens darf erst entschieden werden, wenn die expliziten Begriffe von Sein und Seinsstruktur gewonnen sind (147). Die ganze Untersuchung über *Verstehen, Erschlossenheit,* usf. (§ 31) ist in einer besonderen Weise auf eine befriedigende Aufklärung des existenzialen Sinnes des Seinsverständnisses angewiesen (ebd. vgl. SZ 148). Die neue *Bestimmung des Logos* und besonders der *Kopula* „ist" wird erst im III. Abschnitt möglich (160). Die *Interpretation der Sprache* soll lediglich den ontologischen „Ort" für dieses Phänomen vorbereiten, um am Ende nach ihrer Seinsart zu fragen (166). Was es bedeutet: *Sein „ist",* wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll, kann erst nach Auflösung der Seinsfrage gesagt werden (230); erst dann ist auch die *Idee der Ontologie* in ihren Möglichkeiten, Derivationen und ihre Abgrenzung gegen die Wissenschaften zu bestimmen (ebd.). Eine angemessene Erledigung der ontologischen Analyse von Ende und Ganzheit scheitert daran, daß der Sinn von Sein schon als bekannt vorausgesetzt werden muß; so können diese Begriffe nur vorläufig expliziert werden (241). *Das Problem des Nicht und des Nichts* klärt sich erst in der thematischen Erhellung des Sinnes von Sein überhaupt (286). Warum wir sagen müssen: *„Zeitlichkeit ‚ist'* – so und so bestimmt", gibt erst die Enträtselung des „ist" (328). Das Sein des Daseins empfängt seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit erst im Horizont des geklärten Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden (333). Auch die wiederholende zeitliche Analyse des Daseins verlangt eine erneute Wiederholung im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes (ebd.). Der *grundsätzliche Zusammenhang von Sein und Wahrheit* rückt auch die „Entstehung" der „Bedeutung" und die Möglichkeit einer Begriffsbildung überhaupt in ein helleres Licht (349). Erst dann läßt sich auch eine zureichende existenziale Interpretation der Wissenschaft

wieder einmal von einer neuen Seite her, daß der Gang des Heideggerschen Durchbruchwerkes von ihm selbst her sich in einer vorbereitenden und vorläufigen Bewegungsweise hält.

Die eben angezeigten Verweise auf den dritten Abschnitt des ersten Teiles von „Sein und Zeit“ machen deutlich, wie sehr das ganze Werk in der Ausrichtung auf diesen nicht-veröffentlichten Teil von der Seinsfrage geführt wird. Jede interpretatorische Verfestigung und Isolierung auf ein einzelnes Motiv und auf einzelne Kapitel überspringen die Problementwicklung selbst und sind in einem „bodenlosen“ Gebiet, weil sie die vorgängige Hinblicknahme auf die Idee von Sein, die das Werk selbst führt, außer Acht lassen. „Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird, kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden ‚Standpunktes‘ weitergereicht wird“[39]. Es gilt also, der tieferführenden und dabei den „Grund“ freilegenden Aufweisung in ihrer inneren Führung und in ihrer vielleicht streckenweise verborgenen Sinnhelle nachzufolgen.

Die fragmentarische Struktur des veröffentlichten Teiles ist weit größer, wenn man den *Ansatz* durchdenkt und den *ganzen Zug* und das *Ziel* zu begreifen versucht, – anstatt sich nach wenigen fragwürdigen Kennzeichnungen auf die Todesanalyse und die Entfaltung der Entschlossenheit zu stürzen. Heidegger hat schon in seinem Beitrag zur Festschrift für Edmund Husserl im Jahre 1929 auf diese Wurzeln der ersten Mißverständnisse aufmerksam gemacht[40]. Es ist fraglich, ob angesichts des Torso-Charakters des veröffentlichten Teils in jenen Jahren ein *voll* angemessenes Verständnis möglich war. Diese Frage ist auch für uns ohne Belang. Jedenfalls ist heute wohl die Zeit eher gekommen (vgl. Einleitung), um erkennen zu können, wie sehr Heidegger *nur* die Seinsfrage in dem gedeuteten Sinne stellen wollte. Das bezeugt auch die rasche Entschlossenheit zu einem Abbruch des begonnenen Versuchs. Wenn Heidegger einen Existenzialismus oder auch eine Existenzphilosophie bzw. Existenzialontologie angestrebt hätte, läge überhaupt kein Grund vor, der ihn gehindert

---

durchführen (357). Je mehr die konstitutive Mächtigkeit der Zeitlichkeit heraustritt, um so stärker strebt der Gang auf die Auflösung der Seinsfrage. So häufen sich die Verweise für die *Klärung des „als“, des „Schemas“* (360), einer Ontologie des innerweltlichen Seienden überhaupt (366), der Verkoppelung von Raum und Zeit (368). Die begriffliche Umgrenzung der Alltäglichkeit kann erst bei der grundsätzlichen Erörterung des Sinnes von Sein überhaupt gelingen (371f.). Je mehr die Geschichtlichkeit des Daseins zur Entfaltung kommt, desto mehr gerät das Sein des Daseins in den Schatten; dabei zeigt sich, daß in allem das Rätsel des Seins sein Wesen treibt (392). Die Differenz von „Historischem“ und „Ontischem“ kann sich erst aus der sich differenzierenden Idee des Seins vollziehen (403). Die Frage, *ob denn die Zeit*(lichkeit) *ein „Sein“ habe,* kommt an eine „Grenze“ (406), – wie sie sich auch schon für den Zusammenhang von Sein und Wahrheit zeigte (420). Erst nach der Auflösung der Seinsfrage kann die *aristotelische Zeitanalyse* thematisch interpretiert werden (421). Und schließlich wird gesagt: „Die *thematische* Analytik der Existenz bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt“ (436). – Vorliegende Zusammenstellung dürfte vermutlich erschöpfend sein. Ein wichtiger Teil der Nachweise findet sich auch kürzer bei O. Pöggeler, Sein als Ereignis, a.a.O., S. 615. Sonst fand ich in der Literatur kaum größere Hinweise auf diese weittragende Fragment-Struktur von SZ (veröffentlichter Teil).

39 SZ 19.

40 Vgl. WG 42, Anm. 59.

hätte, das so erfolgreiche erste Teilstück des Gesamtwerkes zu ergänzen und zu vollenden. Aber die Fragmentstruktur ist ja nicht einfach so zu deuten, als ob nur das Ankommen am Ziel fehlte; der ontologische „Zirkel" und die darin zum Ausdruck kommende Notwendigkeit eines sich rückwärts begründenden Entwurfes halten gerade auch den *Ansatz* in einer oben wohl eindringlich genug interpretierten „hypo-thetischen" Vorläufigkeit. Der Ansatz als der „Grund" ist nicht ein einmal gelegter Grund, der unveränderlich steht. „Allein gerade diese Vorstellung, als handle es sich um die Beischaffung von Grundlagen für ein fertiges Gebäude, gilt es aus der Idee der Grundlegung fernzuhalten. Grundlegung ist vielmehr das Entwerfen des Bauplans selbst, dergestalt, daß dieser in eins damit die Anweisung gibt, worauf und wie der Bau gegründet sein will"[41]. Die Grundlegung ist das „Wirksamwerdenlassen der Trägerschaft des gelegten Grundes"[42]. Die bruchstückhafte Gestalt von „Sein und Zeit" bezieht sich nicht auf ein fehlendes Stück, das die anderen Teile unverändert läßt, sondern auch *wesensmäßig* durch die Vor- und Rückbezogenheit der Idee von Sein und des Seinsverständnisses auf die veröffentlichten Teile. Sie sind nicht abgeschlossen. Von hier aus kommt der Begriff der „Umdeutung der wesentlichen Begriffe" (Löwith) durch den späteren Heidegger in ein Zwielicht; mir scheint, daß er nur möglich ist, weil schon die *offene* Struktur verdeckt wird durch die selbstverständliche Voraussetzung der Möglichkeit einer das Ganze erfassenden Deutung, d.h. einer geschlossenen Deutung. Ein späteres Weiterdenken Heideggers kann dann nur als eine andere Deutung erfaßt werden. Das Spätwerk Heideggers *deutet* das als fix vorausgesetztes Frühwerk *um* in ein „Neues". Dagegen bleibt die offene Struktur des sich rückläufig begründenden Entwurfes angewiesen auf ein Auf- und Abgehen, auf ein Hin und Her.

Die Methode ist grundgelegt in dem Ur-Bezug dieses auf- und abführenden Weges. Sie wird überhaupt letztlich nur möglich, weil es diesen Weg gibt. Der Weg ist die Bewegung, die „das" Sein dem Menschenwesen in der Zusammengehörigkeit beider näher bringt. „Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl *ein Weg"*[43], sie ist *ein* Weg auf *dem* Weg. Als solcher ist er ein Weg, der schon auf einem weiteren und schon früher gebahnten Weg verläuft. „Es gilt, einen *Weg* zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu suchen und zu *gehen"*[44]. Solches Suchen und Gehen bleibt in der Nähe dessen, was das Herangehen und das Finden des Suchens leitet und ermöglicht[45]. „Sein und Zeit" ist also *„unterwegs"*[46]. Erst zu seiner Zeit wird es sich entscheiden können, ob der *eine* Weg, der ein Nach-Weg (Methode) ist, auf dem ursprünglichen Weg geblieben ist[47]. Vielleicht wird sich das Denken unterwegs auch besinnen müssen, ob es überhaupt *auf* diesem ursprünglichen

---

41 KM 13f.
42 KM 14.
43 SZ 436.
44 SZ 437.
45 Vgl. SZ 5: „Jedes Fragen ist ein Suchen. *Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her* ... Als Suchen bedarf das Fragen einer *vorgängigen Leitung vom Gesuchten her.* Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon *in* einem *Seinsverständnis.* Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff" (von mir gesperrt).
46 SZ 437.
47 Vgl. ebd.: „Ob er der *einzige* oder überhaupt der *rechte* ist, das kann erst *nach dem Gang* entschieden werden."

Weg ist und wie es um diesen Weg bestellt ist. Im Bild des „Zirkels“ heißt das: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen“[48]. Das rechte Unterwegsbleiben auf dem ursprünglichen Weg könnte ein „Kehren“ mit sich bringen. Eine „Kehre“ solcher Art bliebe aber unterwegs *auf* dem einmal eingeschlagenen Weg.

Man kann diese Darlegungen als ein „Pathos des Unterwegsseins“[49] abtun. Die vorliegende Untersuchung meint aber schon vorher in der Einzelargumentation erbracht zu haben, was sie jetzt in einfacheren Worten zu sagen versuchte.

---

48 SZ 153, vgl. auch S. 315: „Die Bemühung muß vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen ‚Kreis‘ zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern.“

49 K. Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. S. 19. – Die Begründung ist nicht gerade sehr tief: „Wenn jedoch das menschliche Dasein und das Sein selbst nicht von Anfang an als ein zeitliches und geschichtliches konzipiert wäre, dann verlöre das Pathos des Unterwegsseins seinen Boden und Grund; denn warum sollte ein beständiges Unterwegssein zu etwas Fernem und Künftigem der rechte Weg sein zu einer anhaltenden Besinnung auf das immer selbe Sein?“ Die Deutung der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit bei Heidegger gehört zu den am wenigsten überzeugenden Partien bei Löwith. Die enge Polemik ist hier getragen von einem sehr zweideutigen und ungeklärten „immerwährenden und lebendigen Sein“; allein ist es fraglich, wie sich die neue Metaphysik des zeitlosen Seins versteht. Bis jetzt herrscht eher eine pyrrhonische Skepsis vor. „Der Skeptiker ist der einzige Intellektuelle..., der noch daran glaubt, daß man etwas wissen – und auch nicht – wissen könne“ (Martin Heidegger und Franz Rosenzweig, ein Nachtrag zu Sein und Zeit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958), S. 161-187, s. S. 186f.). Die Gegenüberstellung Rosenzweig-Heidegger dreht sich um den Begriff der Ewigkeit (bes. S. 173f.); am Ende hat man aber wohl Grund zu maßloser Enttäuschung, wenn man erblicken muß, daß die Gegenüberstellung Rosenzweig-Heidegger nur den Sinn hat, Heidegger auszuspielen und auch Rosenzweig zu einem Extrem zu erklären (S. 186f.). Die zweideutige Rede vom „Nachchristlichen“ (Heidegger S. 71 u. 112, in fast allen anderen Abhandlungen mehrfach) und die gelegentlich abschätzige Rede vom „Gläubigen“ (ebd. S. 20, 90f.) ist in einem mehrfachen Sinne undurchsichtig „skeptisch“ – und für alle daran Beteiligten so peinlich wie die unaufhörliche Wiederholung der offenbar gefallenden Formel von Heidegger als dem „gottlosen christlichen Theologen, dessen Fundamentalontologie der Theologie in einem doppelten Sinn ‚entsprang‘“ (z.B. Rosenzweig-Heidegger, S. 176; die Heidegger-Abhandlung ist buchstäblich von der ersten bis zur letzten Seite mit diesem Motiv durchzogen, s. S. 7f. und 112). Freilich wirft Löwiths Angriffslust wesentliche Fragen auf in bezug auf die Probleme „Natur“-„Geschichte“, „Natur“-„Welt“-„Transzendentalität“-„Geschichte“, „Wissen“-„Glauben“, „Glauben“-„Säkularisierung“, „moderner Fortschrittsgedanke“ usf. Man wird diese Themen nicht mit einem Handstreich lösen.

h) Die fragwürdigen Voraussetzungen beim Versuch einer „immanenten Kritik" Heideggers

Angesichts dieser gesamten „methodischen" Überlegungen wird zu bedenken sein, ob die „immanente Kritik" Heidegger gerecht wird und ob sie ihre eigenen Fundamente ausreichend kennt. Die Grundidee der immanenten Kritik wird immer noch am besten von Hegel selbst gesagt: „Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht"[50]. Die immanente Kritik darf nicht von Annahmen ausgehen, welche außer dem kritisierten System liegen, gegensätzliche Versicherungen und Einfälle von außenher bewerkstelligen[51]. Aber wo ist denn Heidegger? Wo liegt der Umkreis seiner Stärke? Das ist doch noch nicht so leicht ausgemacht. Immanente Kritik zielt ihrem Wesen nach auf eine „Überwindung". „Die Widerlegung besteht darin, daß sein (eines Prinzips oder Grundsatzes der Philosophie) Mangel aufgezeigt wird"[52]. Allein dieses Widerlegen geht noch von der Annahme aus, daß es selbst eine Totalität des Systems und der „Wissenschaft" besitzt. Darin hat das zu widerlegende System zwar seinen wahren Standpunkt. „Aber es ist *nicht der höchste Standpunkt.* Allein insofern kann das System nicht als *falsch,* als der *Widerlegung* bedürftig und fähig angesehen werden; sondern nur dies daran ist als das *Falsche* zu betrachten, daß es der höchste Standpunkt sei"[53].

Indessen ist vielleicht die Rede von einem „Standpunkt", einer „Totalität" (und ihrer Surrogate) und einem idealistisch verstandenen „System" doch eine „Annahme", die noch geklärt werden könnte, weil sie auf dem ontologischen Fundament der „Subjektivität" beruht. Hegel betont, daß die Widerlegung nicht von Annahmen ausgehen dürfe, „welche außer jenem Systeme liegen, denen es nicht entspricht. Es braucht jene Annahmen nur nicht anzuerkennen; der *Mangel* ist nur für den ein Mangel, welcher von den auf sie gegründeten Bedürfnissen und Forderungen ausgeht"[54].

Lassen wir einmal die Frage beiseite, ob sich auf einem solchen Standpunkt überhaupt ein Gespräch ausbilden kann. Auch wo man die Leitbegriffe Hegels preisgegeben hat, bewahrt man im Festhalten der „immanenten Kritik" immer noch den Anspruch, zu einem höheren, angemesseneren, umfassenderen und gewichtigeren Begriff und Grund vorzudringen. Immanente Kritik besitzt also selbst einen dem zu kritisierenden Werk überlegenen Maßstab. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden. Nur sollte sich eine solche Kritik wirklich auf die *Fragen des Partners* einlassen; sie sollte sich nicht scheuen zuzulassen, daß im Verlaufe eines solchen kritischen Gesprächs der eigene Maßstab selbst geprüft wird und sich vielleicht dabei sogar ändert. Aber das kann nur geschehen, wenn man in den Umkreis der *Stärke* des Gegners eintritt und nicht in den Umkreis seiner Schwäche; wenn man an den verletzbaren Stellen nicht einfach unmittelbar zustößt, sondern auch hier noch die ursprüngliche Kraft des Gedankens entbindet und wirken läßt. Dieser ursprüngliche Gedanke ist für „Sein und Zeit" die

---

50 Wissenschaft der Logik (ed. Lasson), II. Teil (1951[3]), S. 218.
51 Vgl. Phänomenologie des Geistes (ed. Hoffmeister), S. 23.
52 Ebd.
53 Wissenschaft der Logik, II. Teil, S. 217.
54 Ebd.

Vorbereitung der Seinsfrage durch die existenziale Analytik. Wer sich aber den Heidegger von „Sein und Zeit“ zurechtschneidert nach den Maßen des „Existenzialismus“, der „Existenzphilosophie“ und sogar der „Existenzial-Ontologie“, tritt nicht in den Bereich der Frage ein, daraus das Heideggersche Durchbruchswerk lebt. Gleich ganz verfehlt ist es, sich verborgen und heimlich „stark“ zu machen aus dem Gedankengut des frühen oder späten Heidegger, um dann von da aus den je anderen Abschnitt aus angeblich „immanenter Kritik“ zu entlarven und zu überwinden. Die immanente Kritik, die *das* selbstverständliche und voraussetzungslose Instrument zu sein scheint für den zweifellos besseren Teil der Heidegger-Literatur[55], geht also selbst gar nicht so vorurteilsfrei an den Text, wie sie sich z.T. gebärdet. Hier ist also die Gefahr des verachteten und geschmähten „äußeren“ Ansatzes gar nicht so leicht gebannt, wenn man selbst seine Aufgabenstellung erkannt hat, – einmal ganz abgesehen von dem Ergebnis der Durchführung. Wo man in echter Weise „immanente Kritik“ übt, da ist man sich auch von vornherein klar über den Vorrang der eigenen sachlich-philosophischen Tendenzen[56].

---

55 Wolfgang Müller-Lauter fragt nach „Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger“ (Berlin 1960) und möchte die *„Rechtmäßigkeit der Behauptung jenes Vorranges“* (der Möglichkeit vor der Wirklichkeit) „in der Weise *immanenter Kritik“* befragen. „Das besagt, daß nicht beabsichtigt ist, an das Heideggersche Denken irgendwelche diesem fremde Maßstäbe anzulegen. Es soll im folgenden aus ihm selbst heraus verstanden und von seinen eigenen Fundamenten her kritisch betrachtet werden“ (S. 2). Aber Müller-Lauter bringt sich um wertvolle Einsichten seiner in sich sorgfältigen Einzelanalysen (die Seinsfrage und ihr Ansatz kommen kaum ins Spiel), die manches echte Problem in „Sein und Zeit“ treffen (z.B. Rede usf.), weil er in einer zuvor nicht geklärten Weise den Begriff der „totalen Wirklichkeit“ (s. das Buch seines Lehrers W. Weischedel, Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge. Berlin 1960) einführt. Wenn die „totale Wirklichkeit“ auch manche Züge des Heideggerschen Seins „trifft“, so geht sie an dem Begriff der „Möglichkeit“ von „Sein und Zeit“ vorbei; schon der Ansatz verhindert, daß darum die Problematik um den Ursprung der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit aufkommen kann. Vgl. III, 3. Karl Löwith schreibt (Heidegger, S. 8): „Wir bewegen uns bei dem Versuch, Heidegger mit Heidegger in Frage zu stellen und ihn also nicht von außen her zu kritisieren, trotzdem nicht innerhalb der Dimension, die Heidegger selbst als die einzig wesentliche in Anspruch nimmt ...“. Ob Löwith den „kritischen Mittelweg“ (S. 9) zwischen „Faszination“ und „Abstoßung“ erreicht? – Auch von Krockow will unter Einfluß Löwiths Heidegger mit Heidegger verteidigen.

56 Vgl. Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 9f.: „Husserls Philosophie ist Anlaß, nicht Ziel. Darum war sie auch nicht geschlossen darzustellen und dann eine sogenannte Auseinandersetzung zu führen ... Die Tendenz des Buches ist sachlich-philosophisch; die Kritik an Husserl meint, durch sein Werk hindurch, den Ansatz, um den er so nachdrücklich sich bemühte ... Nirgends jedoch erhebt es philologischen oder hermeneutischen Anspruch ...“ Vgl. die Einleitung des Werkes, S. 12ff. Hinter dem Angriff auf Husserl steht bei Adorno die Negation der Ontologie überhaupt. Wie wenig er aber mit seiner massiven Fassung des „Ersten“ einer Ontologie Heidegger trifft, kann folgendes Zitat beleuchten: „Das Erste der Philosophen erhebt totalen Anspruch: es sei unvermittelt, unmittelbar. Damit es dem eigenen Begriff genüge, wären immer erst die Vermittlungen gleichsam als Zutaten des Gedankens zu beseitigen und das Erste als irreduktibles An sich herauszuschälen. Aber ein jegliches Prinzip, auf welches Philosophie als auf ihr erstes reflektieren kann, muß allgemein sein, wenn es nicht seiner Zufälligkeit überführt werden will. Und ein jegliches allgemeines Prinzip eines Ersten, wäre es auch das der Faktizität im radikalen Empirismus, enthält in sich Abstraktion ... Als Begriff ist das Erste und Unmittelbare allemal vermittelt und darum nicht das Erste. Keine Unmittelbarkeit, auch kein Faktisches, in dem der philosophische Gedanke der Vermittlung durch sich selbst zu entrinnen hofft, wird der denkenden Reflexion anders zuteil denn durch den Gedanken“ (S. 15f.). Aber die Interpretation eines solchen „Ersten“ bleibt selbst „abstrakt“ und geht keineswegs in die Kraft des Gegners ein; im Umkreis seiner vollen Stärke (und nicht einer minimalistischen Karikatur) würde die Abneigung gegen das

Wer aber aus dem Bewegungsgang der „immanenten Kritik“ eine formalistische und nur die logische Rechtmäßigkeit einzelner Behauptungen nachprüfende Methodologie macht, wird zwar einzelne und vielleicht gar nicht unwichtige Feststellungen machen können, – in den Raum der wesentlichen Frage von „Sein und Zeit“, der Frage nach der Idee von Sein überhaupt, wird er nicht gelangen, weil er mit dem Verkennen der *grundsätzlich* offenen „Methode“ (Weg) die zu dieser gehörende Sache des Denkens selbst aus den Augen verliert.

i) Verwandlung der „immanenten Kritik“ als hermeneutisch notwendige Entsprechung zu Heideggers Denk-Weg

Dabei bleibt die Frage, ob die „immanente Kritik“ nicht verwandelt werden kann. Eine lange Erörterung dieser Frage ist hier nicht möglich. Es sind also im Folgenden nur einige Bemerkungen zu diesem Thema gemacht. Das Bemühen um Heidegger bleibt ein Versuch, in den Spuren der Heideggerschen Gedanken nachzugehen, sich auf den jeweiligen Aufenthalt seines Denk-Weges einzulassen, um aus seinem eigenen Weiterschreiten her im Nach-Denken die schwierigen Übergänge und Stellen auszumachen. Insofern der ursprüngliche Weg Heideggers oft diese Orte nicht mit der notwendigen Bedeutung markiert, bedeutet unsere spätere Herausbildung und Deutung ein Stück „Kritik“. Durch sie soll der „Weg“ aber deutlicher werden. Denn auch dieses Denken wird an seine Engführungen und Irrwege herangeführt werden. Das Sicheinlassen auf *den* Gedanken Heideggers wird mit besonderer Sorgfalt sich diesen gefährlichen Stellen nähern müssen. Die Interpretation muß hier sehr vorsichtig werden, weil sie auch berücksichtigen muß, daß das ursprüngliche Bahnen des Weges beim ersten Durchkommen in Not kommt. Um so notwendiger wird hier die Vor-sicht auf die Seinsfrage, um von ihr her wieder die Führung des Weges zu finden. Solche „Aporien“ bereiten selbst vor für die Achtung beim Gehen. Nicht alles ist beim ersten Durchbrechen gelungen, vieles verdeckt die Sprache, manches kommt nicht genug zum Sprechen; einiges bleibt in der Schwebe. Der Schritt kann vielleicht sogar streckenweise fehlgeleitet werden durch wesentliche Hilfen, die in den Dienst der zu bedenkenden Sache gestellt sind. Dann wird es not-wendig, daß der Schritt, der einmal die zu gehende Wegstrecke vorbereitend ausmessen wollte, wieder zurückgesetzt wird und im Zurückgehen bedächtiger wird, um Schritt für Schritt langsam voranzugehen.

„System“ und die „Totalität“ („Das Ganze ist das Unwahre“) an das Licht treten und offenbaren, von welchem „Ersten“ her es seinen Blick nimmt: die Idee der Totalität wird in einer letzten bestimmten Negation mit dem Widerspruch durchsetzt: der bewußte Verzicht auf die Subjekt-Objekt-Einheit der Versöhnung zugunsten des antinomischen Bewegungsdenkens, das in der radikalen Entfremdung von Individuum und Gesellschaft („gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang“) den konkreten Raum seiner Dialektik hat, bringt die Synthesis seiner Nichtsynthesis nur zustande in der vorgängigen These, daß alles Einzelne in den realen Verblendungszusammenhang eingespannt bleibt, aus dessen Antagonismen sich das Menschenwesen nur retten kann, wenn es die Leidenschaft der bestimmten Negation bewahrt und im dialektischen Zusammenzwingen des radikal Entfremdeten die Ur-Wunde der Negativität offenhält. Vgl. übrigens Adorno, Metakritik, S. 14: „Sie [die „immanente Kritik“] opponiert nicht sowohl der Phänomenologie durch einen dieser äußerlichen und fremden Ansatz oder ‚Entwurf‘ [gemeint ist Heidegger!], als daß sie den phänomenologischen mit seiner eigenen Kraft dorthin treibt, wohin er um keinen Preis möchte, und ihm mit dem Geständnis der eigenen Unwahrheit Wahrheit abnötigt.“

Die „immanente Kritik“, die hier den Gedankengang und den ganzen Bewegungsverlauf nicht bis in Einzelheiten verfolgt vom leitenden Ziel her, deckt die Schwierigkeit des zu bedenkenden Sachverhalts selbst zu. So *bleibt* sie gar nicht *beim* Gedanken (immanent). Wer nicht in die Schwächen seines Gegners eingeht, wird auch nicht in die Kraft seines Denkens eingehen. Nur soll der Gedanke in seiner Kraft verfolgt werden. Das nach-denkende Mitgehen hat es auf seine Art leichter, die Fehltritte zu vermeiden, weil es auf dem schon gebahnten Weg folgt. Für den wegebauenden Gang aber gehören vielleicht die möglichen Fehltritte zum Gelingen des Weges, weil sie beim Schritt zurück die Aussicht auf das Wegziel wieder durchsichtiger machen können und den Blick schärfen für das Unterwegsbleiben. Freilich wird dieser Blick den Wanderer bei seinem Vorwärtsdringen nicht zurückbinden können an sein Straucheln. Er hat es freilich auch nicht „vergessen“. Er hat unentwegt und still gelernt und sieht aus solcher Einsicht zuversichtlicher vorwärts.

Aber den Weg lernt man am besten kennen, wenn man seine unwegsamen und in Sackgassen abführenden Ausweglosigkeiten erfährt. An ihnen entscheidet sich das Bleiben auf dem Weg. Sie führen in ihrer Weise, auch wenn sie nur Ab-wege sind. Sie werden als solche in den Weg selbst eingebaut und verdeutlichen noch in ihren Verzögerungen den einheitlichen Verlauf des Weges[57].

In diesem Weg-Gespräch soll Heidegger das zusammenfassende Wort haben. In dem Zwiegespräch zwischen dem Japaner und dem Fragenden (Heidegger) steht zu lesen: „Man sagt, Sie hätten Ihren Standpunkt gewechselt. – Ich habe einen früheren Standpunkt verlassen, nicht um dagegen einen anderen einzutauschen, sondern weil

---

[57] So scheint mir das bisherige Zögern Heideggers, seinen Denkweg einfach zu „erklären“, aus dieser Einsicht zu kommen, die im Grunde nur Hilfestellung sein will für ein sachliches Verstehen; vgl. WhD 165: „Nun besteht freilich jederzeit die Möglichkeit, und es ist sogar weithin wirklich so, daß man einen Weg dieser Art im vorhinein nicht mag, sei es, daß man ihn für aussichtslos oder für überflüssig, sei es, daß man ihn für eine Torheit hält. Bei dieser Haltung sollte man darauf verzichten, den Weg auch nur von außen anzusehen. Vielleicht ist es jedoch überhaupt nicht angebracht, ihn öffentlich sichtbar zu machen. Mit diesem Hinweis sei die allgemeine Bemerkung über Wege des Denkens abgebrochen.“ – Ich glaube, daß in einem sicheinlassenden Mitgehen (immanent) das sachlich angemessene Scheiden (Kritik) unterwegs sich „von selbst“ einstellt, wenn man auf die zu denkende Frage schaut. So wäre die „immanente Kritik“ verwandelt. Solches Nach-denken muß ja kein Nach-Reden werden (vgl. K. Löwith, Heidegger, S. 8: „Wir bewegen uns bei dem Versuch, Heidegger mit Heidegger in Frage zu stellen und ihn also nicht von außen her zu kritisieren, trotzdem nicht innerhalb der Dimension, die Heidegger selbst als die einzig wesentliche in Anspruch nimmt, ohne freilich damit sagen zu wollen, daß wir uns auch in ihr frei bewegen könnten, wenn wir es nur wollten. Willigere und hörigere Schüler, die vom ‚Notschrei‘ [im Schwarzwald] zur Hütte des Weisen pilgern, sind längst dabei, dem Meister nachzureden und vom ‚Seyn‘ zu sprechen, als wären sie sein Sprachrohr ...“). Wenn die Sache es verlangt, könnte es sogar zu einer Wegscheide werden. Es ist ohnehin noch nicht gesagt, ob es andere Wege gibt oder überhaupt mehrere Wege zu dem „Ziel“ (Vgl. Hu 30: „Ob der Bereich der Wahrheit des Seins eine Sackgasse oder ob er das Freie ist, worin die Freiheit ihr Wesen spart, möge jeder beurteilen, nachdem er selbst versucht hat, den gewiesenen Weg zu gehen oder, was noch besser ist, einen besseren, das heißt einen der Frage gemäßen Weg zu bahnen.“). Bis dahin steht alles Nach-denken im Zeichen eines Versuches. Als solcher steht er aber nicht in einem rein skeptischen Zusehen, sondern möchte in sauberer, d.h. verbindlicher Weise aufzeigen, was bei einer entsprechenden Lektüre Heideggers gefunden wird. Er bewegt sich keinesfalls in der Dimension, die Heidegger vom wesentlichen Denken verlangt; er möchte nur den Zugang dazu eröffnen; wenn die freilich in diesem Zuweg liegenden Abwege aufgedeckt werden im Dienst an der Frage, dann entspricht das nur der Absicht der Interpretation.

auch der vormalige Standort nur ein Aufenthalt war in einem Unterwegs. Das Bleibende im Denken ist der Weg. Und Denkwege bergen in sich das Geheimnisvolle, daß wir sie vorwärts und rückwärts gehen können, daß sogar der Weg zurück uns erst vorwärts führt ... „Vor" – in jenes Nächste, das wir ständig übereilen, das uns jedesmal neu befremdet, wenn wir es erblicken"[58].

[58] US 98f. – Der Begriff des „Standpunktes" gehört in die Serie philosophischer Begriffe, die aus der neuen Weltstellung im Umkreis der Leibnizschen Monadenlehre und der in Kant zum Ansatz gekommenen Transzendentalphilosophie stammen (vgl. auch Gesichtspunkt, Horizont, usf.). Ich kann im Augenblick nicht feststellen, wo der Begriff zum ersten Mal auftaucht, vgl. aber z.B. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 686: „Man kann sich die systematische Einheit unter den drei logischen Prinzipien (Prinzip der *Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten, Gesetz der *Affinität* aller Begriffe, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet; Prinzipien der *Homogenität,* der *Spezifikation* und der *Kontinuität* der Formen) auf folgende Art sinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d.i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und gleichsam überschauet werden ...". Zu Hegel vgl. z.B. schon die im ersten Kapitel des ersten Abschnitts zitierte Stelle über den „Weg des Zweifels" (vgl. Phänomenologie, S. 67). Eine Interpretation der Hegelschen Aufhebung des „Standpunktes" (vgl. die oben zitierten Stellen aus der „Logik" II, S. 216ff. u.ö.) und der Heideggerschen Überwindung des „Standpunktes" wäre ein aufschlußreicher „topologischer" Versuch. Vgl. die Heideggersche „Überwindung" in obigem Zitat: *Standpunkt – Standort – Aufenthalt in einem Unterwegs – Das Bleibende im Denken ist der Weg.* Heidegger deutet wohl darin seinen eigenen „Weg" von dem noch als „Standpunkt" (nun anders gemeint als SZ 19) auffaßbaren Versuch von „Sein und Zeit" („reine" Ontologie) zum seinsgeschicklichen Denken.

VIERTES KAPITEL

Das verschiedene Verständnis der phänomenologischen Methode und die weiteren Gründe für die wachsende Entfremdung zwischen Husserl und Heidegger

Die fundamentalontologische Problematik stellt eine noch nicht ausgetragene Frage dar, so daß ihre Exposition und vor allem ihre Kritik kaum durchgeführt werden kann in einem ungebrochenen Rückgriff auf frühere und bestehende Denkversuche. Unter diesen Voraussetzungen muß aber Heidegger ein von Husserl abweichendes Verständnis der phänomenologischen Methode und ihrer Aufgabe gehabt haben. Wie zeigt sich nun diese Differenz? Wo sind die kritischen Unterscheidungsmerkmale? Wie verstand Husserl Heidegger? Muß Heidegger nicht doch entsprechend zu seinem Grundentwurf eine scharfe Kritik an Husserl geübt haben, jedenfalls stärker, als die anscheinend wenigen deutlich anspielenden Stellen in „Sein und Zeit" hergeben, die in diesem Zusammenhang gelegentlich zitiert werden? Finden sich also in Heideggers Durchbruchswerk nicht wenigstens implizit mehr Hinweise auf die kritische Stellung zu Husserls Grundbegriffen, auch wenn man diese Auseinandersetzung vielleicht nicht nur auf Husserl beziehen darf? Beruht nicht der Unterschied letztlich auf zwei fast völlig verschiedenen Deutungen von „Denken" und „Philosophie"? Wie zeigt sich die Spannung in den je verschiedenen Selbstauslegungen hinsichtlich des Ortes in der Geschichte des Denkens? Wie konnte es trotzdem zu einer solchen Entfremdung und zu einem Bruch zwischen den beiden Denkern kommen? Was läßt sich aus bisher bekannten und authentischen Zeugnissen darüber sagen?

a) Die ursprüngliche und mit zeitgenössischen Denkern unvergleichliche Radikalität der fundamentalontologischen Konzeption

Heideggers Vorhaben ist von einer Weite und „Radikalität" des Fragens, daß jedes äußerliche Verbessern an den bestehenden traditionellen Systemen die notwendigen Aufgaben nicht erfüllen kann. Die „Aneignung" mittels der „Destruktion" verlangt ein tieferes und eingehenderes Bemühen. Die Erneuerung der Seinsfrage forderte auch eine derart umfassende Einbeziehung der in der neuzeitlichen Philosophie gewonnenen Einsichten, daß ein solches Versprechen nur schwer einlösbar war. Es konnte sich selbst nur verwirklichen in einer Einschränkung und Überbetonung der entscheidenden Motive. Es war Heidegger auch im Studium der zeitgenössischen Versuche einer Restauration der Ontologie klar geworden, „daß die ‚Ontologie' in ihrer überlieferten Grundorientierung gegenüber dem ‚Dasein' versagt und daß gerade das im Erkennen beschlossene ‚Seinsverhältnis' zu ihrer *grundsätzlichen* Revision und nicht nur zu einer kritischen Ausbesserung zwingt. Die Unterschätzung der unausgesprochenen Auswirkungsweite einer ontologisch ungeklärten Ansetzung des Seinsverhältnisses drängt *Hartmann* in einen kritischen Realismus, der im Grunde dem Niveau der von ihm exponierten Problematik völlig fremd ist"[1]. Die Einsicht ist unerbittlich: „Das bloße Vermitteln wird nie

[1] SZ 208, Anm. 1 – Die Auseinandersetzung mit Scheler ist intensiv, schließt aber nicht aus, daß Heidegger wesentliche Einsichten Schelers in der Richtung seiner verwandelten Grund-Stellung übernimmt und ausbaut.

produktiv weiterbringen“, heißt es am Ende der Davoser Gespräche 1929. Aber immer wieder ist solche Entschiedenheit auch begleitet von dem großen Ziel: „Worauf es mir ankommt ..., daß Sie gespürt haben, daß wir auf dem Wege sind, wieder Ernst zu machen mit der zentralen Frage der Metaphysik“[2].

So ist denn auch jedes „Einbauen“ und „Zusammenfügen“, jedes „Ausgleichen“ und „nachträgliche Verbessern“ unfruchtbar. Für den isolierten Blick täuscht z.B. die Weite und die Tiefe des Einflusses von Dilthey. Es ist geradezu grotesk, wenn von Krockow schreibt: „An der Stellung zu Dilthey wird die ‚Kehre‘ in Heideggers Denken vielleicht am drastischsten sichtbar; man vergleiche die angegebenen Stellen in S u Z mit der Abfertigung Diltheys in: Holzwege, S. 92!“[3]. Hier fehlt es aber vor allem an der Sorgfalt des Lesens[4]. Die isolierende Interpretation, die selbst auf den anthropologischen Grund-

---

2 Schneebeeger, Davos-Bericht, S. 26. – Vgl. die Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus, S. 17ff., die wichtige, in der Heidegger-Literatur fast durchweg übersehene Rezension von E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925, in: Deutsche Literaturzeitung 21 (1928) Sp. 1000-1012, wo Sp. 1007f. zu lesen ist: „Zunächst kann mit guten Gründen bezweifelt werden, ob Cassirers und überhaupt die neukantianisch-erkenntnistheoretische Auslegung dessen, was Kant mit der ‚Kopernikanischen Drehung‘ meint, den Kern der transzendentalen Problematik als einer ontologischen in ihren wesentlichen Möglichkeiten trifft ... Wie steht es um die überall unabweisbare ontologische Ausarbeitung der Verfassung und Seinsart dessen, was unbestimmt genug, bald ‚Bewußtsein‘, bald ‚Leben‘, bald ‚Geist‘, bald ‚Vernunft‘ genannt wird?“

3 Die Entscheidung, S. 69, Anm. 99; die angegebenen Stellen sind SZ 377 und 404; doch schon diese Stellen tragen nicht weit, SZ 377: „Im Grunde geht es der folgenden Analyse einzig darum, die der heutigen Generation erst noch bevorstehende Aneignung der Forschungen *Diltheys* an ihrem Teil wegbereitend zu fördern.“ Die oben III, 3 Anm. 25/26 zitierten Texte zeigen, daß unter Aneignung „Auseinandersetzung“ (Destruktion) zu verstehen ist. Bei der nur auszughaften Zitation von SZ 404 übersieht v. Krockow völlig die Vorrangstellung des Grafen von Yorck, die Heidegger klar im selben Satz ausdrückt: „So wird deutlich, in welchem Sinne die vorbereitende existenzial-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, *den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um* dem Werke Diltheys zu *dienen“* (Sperrung von mir). Ho 92 lautet es: „Durch die Anthropologie wird der Übergang der Metaphysik in den Vorgang des bloßen Aufhörens und des Aussetzens aller Philosophie eingeleitet. Daß Dilthey die Metaphysik leugnete, im Grunde schon ihre Frage nicht mehr begriff und der metaphysischen Logik hilflos gegenüberstand, ist die innere Folge seiner anthropologischen Grundstellung. Seine ‚Philosophie der Philosophie‘ ist die vornehme Form einer anthropologischen Abschaffung, nicht Überwindung der Philosophie.“ Vgl. auch die folgende Anmerkung 4!

4 Ich erhebe keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Zitate über Dilthey aus „Sein und Zeit“, immerhin steht zu lesen (außer den eben und früher zitierten Belegen): SZ 46f. „Freilich zeigen sich hier auch am stärksten die Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zum Wort bringen. Diese Grenzen teilen aber mit *Dilthey* und *Bergson* alle von ihnen bestimmten Richtungen des ‚Personalismus‘ und alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologie.“ Vgl. auch SZ 47 Anm. 1 das Urteil Husserls über Dilthey, das Heidegger offensichtlich unterschreibt: *„Dilthey* faßte zwar die zielgebenden Probleme, die Richtungen der zu leistenden Arbeit, aber zu den entscheidenden Problemformulierungen und methodisch richtigen Lösungen drang er noch nicht durch.“ Vgl. die Stellung Heideggers (SZ 205) zu Diltheys *„Glauben* an die Realität der Außenwelt“, wo sich im Zusammenhang der Analysen ergibt, daß Dilthey die „Verkehrung des Problems“ nicht „überwindet“, sondern den „unangemessenen Problemansatz auch dann bejaht, wenn diesem Glauben ausdrücklich sein eigenes ‚Recht‘ zurückgegeben wird. Man macht grundsätzlich die Forderung eines Beweises mit, wenngleich versucht wird, ihr auf anderem Wege als dem eines strengen Beweises zu genügen“; „unmißverständlich“ richtet sich Dilthey an Descartes Weltontologie aus (ebd., Anm. 2). SZ 209ff. folgen im Zusammenhang von „Realität und Widerstand“ ausführliche Besprechungen der unzureichenden Lösungen Diltheys; wenn Heidegger das Positive seiner Analysen fruchtbar machen wird, dann nur unter deutlichem Verweis auf dem entscheidenden Unterschied, daß die ontologischen Fundamente bei Dilthey unbestimmt bleiben (vgl. SZ 210). Das aus

lagen von Helmuth Plessners Soziologie und Anthropologie ruht, übersieht die Grund-Stellung Heideggers völlig und interessiert sich nur für den formalen Begriff der „Entschlossenheit" und die mit diesem unmittelbar im Zusammenhang stehenden, zum Beweis der Grundthese geschickten „Materialien". Angesichts des wahren Textbefundes sind solche ad-hoc-Behauptungen lächerlich, denn wenn die Kehre „am drastischsten" „an der Stellung zu Dilthey" sichtbar würde, dann lohnte es sich nicht, Zeit und Aufwand zu verschwenden für eine solche „Wendung". Die Nicht-Beachtung der Seinsfrage zahlt auch in der Einzelbetrachtung noch ihren Tribut.

b) Die phänomenologische Methode im Verständnis Martin Heideggers und der kritische Ort im Verhältnis zu Husserl

In einer ähnlichen zweideutigen Lage befindet sich die Diskussion über das Verhältnis Heideggers zu Husserl. Hier wird einer gegen den anderen ausgespielt je nach Bedürfnis. Weil man solche Anstrengungen unternimmt mit dem Pathos der „Wissenschaftlichkeit" und sich dabei doch leicht wissenschaftlicher Gründlichkeit entschlägt, dürfen solche Versuche sich erst recht nicht in ihrer Selbstverständlichkeit herumtreiben[5]. Sie helfen nach wie vor, eine entsprechende Darstellung *und* Auseinandersetzung mit Heidegger zu verhindern. Deswegen seien hier einige Worte gewagt. *Gewagt* deshalb, weil es für den aufmerksamen Betrachter deutlich ist, daß zu den Beziehungen Heidegger-Husserl zur Zeit kaum Endgültiges gesagt werden kann. Vielleicht hängt das nicht nur an biographischen Gründen. Die bisherigen Veröffentlichungen der Husserliana bringen nämlich kaum nennenswerte Auseinandersetzungen mit Heidegger. Die Position Heideggers gegen Husserl ist gar nicht leicht festzulegen. „Vielmehr mochte sich Husserl immer wieder in die Zweideutigkeit verstrickt sehen, die ihm Heideggers Ansatz von ‚Sein und Zeit' bald als transzendentale Phänomenologie und bald als Kritik derselben erscheinen ließ. Er konnte seine eigenen Gedanken darin wiedererkennen und doch traten sie in ganz anderer Frontstellung, in seinen Augen in polemischer Verzerrung auf", meint Hans-Georg Gadamer[6].

Im folgenden sind nur solche Zeugnisse erwähnt und verwendet, die öffentlich zugänglich sind. Sie haben sehr oft den Vorteil, daß sie nicht bewußt unser Thema betreffen. So bleiben ihre wesentlichen Aussagen außerhalb einer verzeichnenden Polemik. Heute noch ungedruckte Texte und Briefe können freilich das Bild verändern[7].

---

solchem Versäumnis heraus Fehlende kann „auch nicht nachträglich als Unterbau eingeschoben werden" (ebd.). Auf viele implizite Stellen der Kritik (z.B. „Subjekt", „ontologische Indifferenz des Lebensbegriffes" usf.) sei gar nicht eingegangen. Ich denke, daß ein sorgsames Durchlesen aller angezogenen Stellen und ein Vergleich mit Ho 92 zeigen wird, wie es mit dieser „Verdeutlichung der Kehre an der Stellung zu Dilthey" steht; der Leser möge selbst entscheiden, ob der Satz aus den Holzwegen „dem *Bekenntnis* von S u Z zu Dilthey so sehr *ins Gesicht schlägt"* (v. Krockow, Die Entscheidung, S. 121 mit Anm. 98). Auf die auch von v. Krockow mehrfach herangezogenen Arbeiten und Ausführungen von Georg Misch (bes. „Lebensphilosophie und Phänomenologie", 1930) braucht hier nicht eingegangen zu werden; sie ändern grundsätzlich nichts. Zu Dilthey vgl. noch SZ 249, Anm. 1; 376, 385, Anm. 1.

5 Das letzte Beispiel sehe ich in der schon in der Einleitung genannten Abhandlung von E. Przywara, Husserl et Heidegger, in: Les études philosophiques, Nouvelle Série 7 (1961), S. 55-62.

6 Wahrheit und Methode, S. 241, Anm. 1.

7 Dazu gehören besonders auch die Vorlesungen Heideggers aus den Jahren der Vorbereitung von „Sein und Zeit".

Heidegger sah in der „Phänomenologie“ einen Methodenbegriff. „Die phänomenologische Untersuchung der Methode“ grenzt sich schon einleitend von Husserls Begriff der „Ontologie“ ab. Der Terminus „Ontologie“ wird in einem „formal weiten Sinne gebraucht“, „im weitesten Sinne genommen und ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen“[8]. Die „Phänomenologie“ liefert die methodische Behandlungsart der Fundamentalfrage der Philosophie. „Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem ‚Standpunkt‘, noch einer ‚Richtung‘, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. ... Er [der Begriff Phänomenologie] charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser“[9], gibt nur Aufschluß über das Wie der Aufweisung und Behandlungsart dessen, *was* in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. Schon die Weiterführung der phänomenologischen Methode zur „hermeneutischen Phänomenologie“ erweiterte den Begriff über Husserls Fassung hinaus. Heidegger bleibt offensichtlich bei einem Vorzug der „Logischen Untersuchungen“, – ohne daß man allerdings von einer „Zurückweisung“ der „Ideen“ sprechen könnte. Er schreibt in „Sein und Zeit“: „Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den *E. Husserl* gelegt, *mit dessen „Logischen Untersuchungen“ die Phänomenologie zum Durchbruch kam*“[10]. Für Heidegger ist der „Durchbruch“ das Entscheidende. Denn wenn die „Phänomenologie“ wesentlich eine „Methode“ ist, dann kann sie in der Berührung mit den zu erschließenden Sachen ihre eigenen Möglichkeiten erst recht entwickeln. Das ist der Grund, warum Heidegger sagen kann, daß sie nie ein „Standpunkt“ sein kann und sich selbst mißverstehe, sobald sie eine „Richtung“ werde. Aus ebendiesem Grund kann aber auch die Untersuchung von „Sein und Zeit“, insofern sie durch die Vor- und Rückbezo-

---

8 SZ 27, 11. – Zu Husserls Ontologie-Begriff vgl. oben II, 3.

9 SZ 27; vgl. ähnlich SZ 34f.

10 SZ 38 (von mir hervorgehoben). – Heidegger spricht den Grund der Widmung von ‚Sein und Zeit‘ für Edmund Husserl SZ 38 Anm. 1 (vgl. auch US 269) dahingehend aus, daß Husserl ihn „durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte.“ So lernte er auch das erst 1952 veröffentlichte Manuskript der Ideen II kennen (vgl. SZ 47, Anm. 1). Tatsächlich werden in SZ mehr Verweise auf die „Logischen Untersuchungen“ fallen (vgl. SZ 77, Anm. 1; 166 Anm. 1; 218 Anm. 1; 244 Anm. 1; 363 Anm. 1). Die Anführung der Ideen (SZ 47 Anm. 1) steht in einer kritischen Betrachtung über die „Personalität“; SZ 166 Anm. erscheint der Hinweis auf die Bedeutungslehre Husserls (L.U.) mit der Notiz: „Ferner die radikalere Fassung der Problematik, Ideen I ...“ (SZ 218 Anm. 1 macht darauf aufmerksam, daß die *positiven* phänomenologischen Interpretationen der „Log. Untersuchungen“ im Gegensatz zu den *kritischen* Prolegomena (Band 1) noch weithin ungenützt sind. Außerdem wird SZ 77 Anm. 1 LU und Ideen I zitiert. E. Lask bleibt für Heidegger der einzige positiv aufnehmende Denker; Heidegger hatte ihm schon in den Arbeiten der Jahre 1912-1916 einen gebührenden Platz eingeräumt. Vgl. US 90f.: „Ich las in jenen Jahren [nach dem Krieg] als Assistent bei Husserl regelmäßig jede Woche mit den Herren aus Japan Husserls erstes Hauptwerk, die ‚Logischen Untersuchungen‘. Der Meister selbst schätzte in jener Zeit sein um die Jahrhundertwende erschienenes Werk nicht mehr besonders hoch ein. Ich selbst hatte jedoch meine Gründe, weshalb ich den ‚Logischen Untersuchungen‘ für die Zwecke einer Einführung in die Phänomenologie den Vorzug gab. Und der Meister duldete großzügig meine Wahl.“ Heidegger rechnet die von ihm herausgegebenen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ (vgl. SZ 433 Anm.) als eine „unentbehrliche Ergänzung der in den ‚Logischen Untersuchungen‘ zum erstenmal aufgenommenen grundsätzlichen Erhellung der Intentionalität“ (s. die Veröffentlichung im „Jahrbuch“ [1928], S. 367). Diese Zeugnisse sprechen bereits als *äußerliche* Belege von einem Vorzug der L.U.

genheit des Seins auf das Dasein auch methodisch offen bleibt, nur einen „Vorbegriff der Phänomenologie“ entwickeln. In diesem Zusammenhang kann Heidegger erklären: „Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische ‚Richtung‘ *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit.* Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit“[11]. Die Widmung erfolgt an Husserl, „weil die Phänomenologie Möglichkeiten eines Weges schenkte“[12] zur Aufhellung der Seinsfrage.

Aber auf Grund seines Ansatzes hatte Husserl kein Verständnis für das, was Heidegger „Seinsverstehen“ nannte. Das ändert sich auch nach „Sein und Zeit“ nicht. „Seinsverständnis ist etwas völlig Leeres, solange wir es nicht erkennen als Selbstapperzeption und Fremdapperzeption, Weltapperzeption in ihrer jeweilig bestimmten transzendentalen Struktur als einer beständigen, sich invariant wiederholenden; und nun mit Beziehung auf sie die Wesensprobleme stellen, und darunter die fundamentale Frage nach der so eventuellen Genesis dieser universalen Apperzeption“[13]. An der Frage, worauf denn zuletzt zurückgefragt werden soll, um die transzendentale Konstitution an einen sachgemäßen „Ort“ zu bringen, trennen sich die Wege der beiden Denker. Das wurde schon näher begründet. Im Rahmen dieser Betrachtungen über die Methode von „Sein und Zeit“ geht es um Husserls Kritik an Heidegger. Sie kritisiert nämlich zentral die *Methode* Heideggers. Doch das bleibt nachher noch genauer darzustellen.

Hier geht es zunächst nur um eine Vorzeichnung des kritischen Bereiches. Die Phänomenologie steht und fällt für Husserl mit der Lehre von den Reduktionen. Dabei bleibt die Reduktionsfolge nicht Ziel, sondern ist selbst die Methode der Untersuchung. Heidegger macht den Schritt einer letzten Rückführung zum Bewußtsein aus den oben erwähnten Gründen nicht mit und macht das „Dasein“ zum „Grund“ der transzendentalen Konstitution, – wobei diese Terminologie ihre Begrenzung und Schranke erhält, weil sie sich im Bereich der Husserlschen Probleme aufhält. Mit diesem völlig neuen Bild wird auch die *Intentionalität* rätselhafter. Heidegger schreibt gegen Ende der „Vorbemerkung des Herausgebers“ zu den Zeit-Bewußtseins-Vorlesungen Husserls: „Auch heute noch ist dieser Ausdruck kein Losungswort, sondern der Titel eines zentralen Problems“[14]. Diese Ablehnung der transzendentalen Reduktion auf das reine Ego ist der sachliche Grund, warum Heidegger wohl in dem „Durchbruch“ der „Logischen Untersuchungen“ *seine* Möglichkeiten sieht. Hier blieb ja manches noch „offen“.

Auch wenn Husserl vielleicht tatsächlich glaubte, daß Heidegger sein eigenes Werk geradlinig weiterführe[15], so zeigt doch eine genauere Durchsicht von „Sein und Zeit“,

---

11 SZ 38.

12 US 92.

13 Manuskript B III 2 II b: Datierung; Oktober, November 1931. Mitgeteilt bei L. Eley, Zum Begriff des Transzendentalen (Eine kritische Studie zu Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. – Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien), in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1959), S. 351-357, Zitat S. 355, Anm. 22.

14 A.a.O., S. 367.

15 Fritz Kaufmann schreibt in seinem Beitrag zur Husserl-Festschrift 1959, S. 41 betont anti-heideggerisch: „Husserls fast gläubiges Vertrauen zu den Menschen, die sich der phänomenologischen Bewegung angeschlossen, hat auch in dem Fall Heidegger keine Ausnahme erlitten. Er konnte und wollte nicht wahrhaben, daß dieser, sein Assistent, alles tat, des ‚Meisters‘ Lehre und Prestige zu unterminieren – jenem tragischen Zwange zufolge, der den Weg zu sich selbst so oft zum Weg der aggressiven Untreue gegen andere macht. *Husserl erblickte in Heidegger seinen Erben, der zwar z.T. andere Probleme, aber die Probleme im Grunde nicht anders sah – eine Überzeu-*

daß der Grundansatz Heideggers den Ausgangspunkt Husserls so sprengt, daß sich implizit wesentlich mehr Kritik findet, als man zunächst äußerlich annimmt. Man wird also wohl von daher sagen müssen, daß Husserl mindestens in der ersten Zeit den wesentlichen Unterschied der Frageweise und des Ansatzes unterschätzte.

c) Heideggers erfolgreiche „Wirkung" und die beginnende Vereinsamung Husserls

Sicher kam auch manche menschlich verständliche Enttäuschung Husserls mit dazu: Heideggers großer „Erfolg" mit „Sein und Zeit" und seine Aufnahme in Freiburg. Aber man wird doch sagen können, daß Heidegger selbst nicht die „Schuld" trägt an der beginnenden Vereinsamung Husserls[16]. Heidegger schreibt sogar noch im Frühjahr 1929 einen Artikel in den Freiburger Universitäts-Mitteilungen. Soweit ich sehe, ist dieser Aufsatz Heideggers in keiner der zahlreichen Heidegger-Bibliographien aufgetaucht. Auch Hermann Lübbe hat ihn übersehen[17]. Und wenn viele Hörer Heideggers von damals so schnell von Husserl sich entfernten und sich „begeistert" Heidegger zuwandten, so ist es noch eine offene Frage, ob die Mehrzahl Heideggers Anforderungen und Absichten gewachsen war; denn die Gedanken eines Denkers lassen sich doch wohl nicht ohne weiteres an den sichtbar gewordenen „Wirkungen" ablesen[18]. Diese Gleichsetzung

---

gung, in der er noch, in Todtnauberg, die Druckbogen von Sein und Zeit las. Was ihn dann in Verbitterung trieb, war nicht allein die zunehmende Distanz und Abkehr, die Heidegger als sein Nachfolger übte, nicht allein die politische Kehre, die ihn in ein feindliches Lager brachte; es war auch nicht der Entwurf einer ganz anderen Philosophie als der seinen; es war, was ihm als Verkehrung seiner eigenen Intentionen, als Zerrbild des Aufbaus der *Ideen* erschien, eine Afterbildung, die den Blick auf das Urbild verstellte" (Hervorhebung von mir). Vgl. dazu die folgenden Ausführungen.

16 Husserl wird 1928 emeritiert. Vom Winter-Semester 1928/29 an tritt seine Lehrtätigkeit in Vorlesungen und Übungen stark zurück. Für das Winter-Semester 1929/30 kündigt er zum letzten Mal Lehrveranstaltungen an. Heidegger beginnt im Winter-Semester 1928/29 in Freiburg. E. Levinas ist sicher als Schüler von Husserl ein unbestechlicher Zeuge über die damalige Lage (La ruine de la représentation, in: Edmund Husserl 1859-1959, S. 73-85, S. 74): „Pour ceux qui arrivèrent avec Heidegger en hiver 1928/29, Husserl retraité dès la fin du semestre d'hiver 1928/29 et qui avait enseigné à mi-temps pendant le semestre de transition d'été 1928, n'était plus qu'un ancêtre." Heidegger arbeitete offensichtlich mit großem Schwung in Freiburg von Anfang an, vgl. Max Müller in seiner Rede zur Verleihung der Ehrenbürgerwürde der Stadt Meßkirch an Martin Heidegger am 26. September 1959 (als Manuskript gedruckt) S. 24: „Als wir um die Auslegung des platonischen ‚Parmenides' rangen, da war Platon und sein Anliegen ebenso ‚da', wie Aristoteles *in jenem unvergeßlichen Oberseminar* über ‚Metaphysik Δ', *Ihrem ersten Oberseminar als Freiburger Ordinarius"* (von mir hervorgehoben).

17 Edmund Husserl zum 70. Geburtstag, in: Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Breisgau, IV. Folge, IX. Semester, Nummer 3, Dienstag, den 14. Mai 1929, S. 46f.

18 Vgl. Löwith, Heidegger, S. 8f.: „Es war am Beginn von Heideggers Wirksamkeit, unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg, vorzüglich der Wille zum Umsturz oder zur ‚Destruktion', der seine Hörer befreiend anzog. Es mag jetzt nach dem zweiten Weltkrieg, wo nicht mehr viel zu stürzen bleibt, vorzüglich das Aufstoßen einer Tür zur verborgenen ‚Wahrheit' des heilen Seins sein, was fesselt." Vgl. ders., Eine Erinnerung an E. Husserl (Edmund Husserl, a.a.O., S. 48-55, S. 48): „Der seinem [Husserls, der Löwith vorher förderte und zu weiterer Arbeit anspornte] naiven Gemüt unerratbare Grund des Ausbleibens weiterer Fortschritte war, daß ich mich, wie so viele meiner Altersgenossen, ungleich stärker von dem jungen Heidegger angesprochen fühlte. Husserls Lehre von der ‚Reduktion' auf das reine Bewußtsein hatte im selben Maß an Interesse verloren, als uns die erregenden Fragen, zu denen uns der Jüngere und Zeitgemäßere antrieb, immer mehr in den Bann zogen." Werden die „existenzphilosophischen", „existenzialistischen", „politischen", „theologischen" und anderen

geht aber wie ein roter Faden durch einen Großteil der Literatur. Man verrechnet heute soziologisch die „Wirkung" und den „Erfolg" Heideggers und schiebt alles auf die „zwanziger Jahre"[19]. Aber ich zweifle daran, daß Heideggers Absicht, die oben dargelegt wurde, sich in solche Bedürfnisse auflösen läßt. Damit ist für die sachliche Diskussion höchstens jeder gemeinsame Weg verbaut. Zum Glück gibt es auch noch andere „Wirkungen" und Antriebe Heideggers. Neben seinem eigenen Werk zeugen auch die Arbeiten, die unmittelbar in seiner Schule und unter seiner Leitung fertiggestellt worden sind. Und ein Blick über die Vorlesungen und Seminare Heideggers von 1916-1956 sagt mehr über sein zweifellos unablässiges Bemühen um die Seinsfrage.

d) Heideggers implizite Kritik in „Sein und Zeit" an den Grundlagen der transzendentalen Phänomenologie

Gerade aber die Art und Weise, wie Heidegger in der existenzialen Analytik die Seinsfrage stellte, blieb m.E. Husserl verborgen. Das zeigt ein Teil der Randbemerkungen Husserls in seinem eigenen Exemplar von „Sein und Zeit". Sie

---

„Wirkungen" Heideggers überblickt, so wird klar, wie weit sie sein eigenes Werk verstellen, – wobei einmal nicht gefragt werden soll, wie weit ein Teil der Mißverständnisse auf die Seite Heideggers fallen kann (vgl. Hu 17: „Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit' der dritte Abschnitt des ersten Teiles, ‚Zeit und Sein' zurückgehalten wurde ..." und ähnlich öfters). Von hier versteht sich der harte Satz aus WhD 164: „Kein Denker ist je in die Einsamkeit eines anderen eingetreten. Gleichwohl spricht jedes Denken nur aus seiner Einsamkeit verborgener Weise in das folgende oder in das voraufgehende Denken. Was wir als die Wirkungen eines Denkens vor- und feststellen, sind die Mißverständnisse, denen es unausweichlich anheimfällt. Sie allein gelangen als das angeblich Gedachte zur Darstellung und beschäftigen diejenigen, die *nicht* denken."

19 Vgl. Löwith, Heidegger, S. 108: „Man mag sich fragen, wie viele oder wie wenige auch nur verstanden haben, inwiefern Heideggers Frage nach dem ‚Sein' nicht nur mit der ‚Zeit' überhaupt, sondern auch mit der *bestimmten* Zeit zu tun hat, in der er die universale Seinsfrage gestellt hat, nämlich in den zwanziger Jahren, nach dem ersten Weltkrieg, als die ‚ewigen Werte' der Wert- und Kulturphilosophie und überhaupt der überlieferte Bestand unserer sogenannten Kultur fadenscheinig und brüchig geworden waren, und Diltheys historische Kritik der Vernunft und der überlieferten Metaphysik allgemein anerkannt wurde." Vgl. dann Löwiths Vergleich von St. George und M. Heidegger, S. 109: „Ein deutscher Dichter und ein deutscher Denker wirkten zu einer Zeit, als Spenglers ‚Untergang des Abendlandes' erschienen war, auf Deutsche, die in besonderer Weise für Pathos und Führung empfänglich waren und sind, und unempfänglich für nüchterne Skepsis, geistigen Leicht-Sinn und *common sense* ..." Vgl. S. 110f. Vgl. H. Plessner, Bei Husserl in Göttingen, in: Edmund Husserl, S. 35: „Die zwanziger Jahre waren ihm [Husserl] keineswegs günstig. Eine sich in den Horizont des Bewußtseins bindende Philosophie schien den Erschütterungen der Zeit nicht gewachsen. Ihre programmatische Kontemplativität mit dem Ich als archimedischen Bezugspunkt glich zu sehr den abgelebten Idealismen des 19. Jahrhunderts. Die Epoche der Sicherheit sollte zu Ende gegangen sein und mit ihr jede Art von Rationalismus und Absolutheit am Boden eines sich selbst gewissen Denkens. Man wollte Entsicherung und totales Infragestellen." Ebd., S. 38: „Die Vorgegebenheit ihrer [Schelers und Heideggers] Probleme durch andere Bezirke der gesamtmenschlichen Lebenserfahrung stand für ihn wie für seine ganze Generation fest ... Und wenn Heidegger in *Sein und Zeit* mit der Depossedierung des Bewußtseins methodisch Ernst machte ... , so ändert das nichts daran, daß sich das phänomenologische Prinzip gegen seine von Husserl gegebene Interpretation behauptete, nunmehr allerdings in scharfer Distanzierung vom Ideal positiven Forschungsbetriebs." Der Plessner-Schüler v. Krockow sucht dann für die „Entscheidung" bei Heidegger die Romantik und die Jugendbewegung als Folie. Auf weitere leicht anzufügende Belege verzichte ich.

Husserls in seinem eigenen Exemplar von „Sein und Zeit". Sie zeigen wohl, daß Husserl das Vorhaben Heideggers nicht entsprechend gesehen hat; die Notizen gehen dahin, daß die transzendentale Reduktion auf das reine Ego wohl den Sinn von Sein aufdeckt[20]. Weil Husserl der weitere Rahmen des Heideggerschen Durchbruchswerkes entgeht, übersieht er auch zunächst die starke Kritik Heideggers[21] an den Grundlagen der Phä-

---

[20] Rudolf Boehm hat sie in seinem schon mehrfach angeführten Aufsatz „Zijn en tijd" (in der Tijdschrift voor Philosophie mitgeteilt; Husserl schreibt zu dem Satz SZ 2: „Dabei ist die angerührte Frage [nach dem Sein] doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten, um freilich auch, von da an zu verstummen – *als thematische Frage der Untersuchung*." an den Rand: „Und die Phänomenologie?" zu SZ 9: „Bleibt sie lediglich oder *ist* sie überhaupt nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten – *oder ist sie die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?"* schreibt Husserl: „Ja, als transzendental-phänomenologische Frage nach dem konstitutiven Seinssinn." Zu SZ 207: „In der Konsequenz der idealistischen These liegt die ontologische Analyse des Bewußtseins selbst als unumgängliche Voraufgabe vorgezeichnet. Nur weil Sein ‚im Bewußtsein' ist, d.h. verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, ‚An-sich', überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen", fragt Husserl: „Weist das die konstitutive Phänomenologie nicht auf (?)". Zu SZ 180 (315) über den *hermeneutischen Zirkel:* „Das setzt aber seine Theorie voraus." (Boehm, S. 249ff.).

[21] Ohne Anspruch auf Vollzähligkeit sei erwähnt (außer den sehr zurückhaltenden Feststellungen zum Begriff der Phänomenologie überhaupt und den dortigen Expositionen): SZ 47 (Interpretation der Personalität: stellt die Frage nach dem Person*sein* nicht mehr); bes. auch die scharfe Kritik an Scheler, die Husserl einbezieht (vgl. 47/48) in Bezug auf die Begriffe „Akt", „Person als Vollzieher intentionaler Akte", „Leib-Seele-Geist" usf., vgl. SZ 49 die scharfe Kennzeichnung der ontologisch unbestimmten „cogitationes", des „Gegebenen", „dessen ‚Sein' keiner Frage untersteht". (Vgl. SZ 56 „Körperding" usf., wohl *auch* Anspielung auf die SZ 47 Anm. 1 zitierten Ideen II); SZ 60 („Je eindeutiger man nun festhält, daß das Erkennen zunächst und eigentlich „drinnen" ist, ja überhaupt nichts von der Seinsart eines physischen und psychischen Seienden hat, um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt vorzugehen ... damit am Ende das Subjekt ihn (den Gegenstand) erkennt, ohne daß es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht ..."), SZ 63ff. (Weltbegriff mit scharfer Kritik); SZ 72 betont übrigens in Anm., daß Heidegger schon seit W.S. 1919/1920 die Umweltanalyse und die „Hermeneutik der Faktizität" wiederholt in den Vorlesungen zum Thema machte. Die SZ 89ff. folgende Interpretation der „Welt" bei Descartes geht wohl indirekt auch noch auf Husserl (bes. S. 96ff.); SZ 114 (Subjectum und der Ansatz aus „Sein" als Vorhandenheit); SZ 115 (Frage, ob die „evidente Gebung" des „Ich" und die „Selbstgebung" nicht eine „Verführung" ist); SZ 147: „Auch die phänomenologische ‚Wesensschau' gründet im existenzialen Verstehen" vgl. den Vorrang der „Anschauung"); SZ 166: „Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des Daseins verwurzelt. Ihr Gedeihen und Verderben hängt am Schicksal dieser" (Verweis auf Husserl); man wird SZ 156 (Methodische Vorsicht vor dem schillernden Begriff „Geltung", „Wortgötze" mit undurchsichtiger Problematik) auch in Richtung auf Husserl sehen müssen. Vgl. SZ 207 (Der Boden für eine gesicherte Problematik der „Erkenntnis" ist „auch nicht zu gewinnen durch nachträgliche phänomenologische Verbesserungen des Subjekts- und Bewußtseinsbegriffes. Dadurch ist nicht gewährleistet, daß die unangemessene *Fragestellung* nicht doch bestehen bleibt".) Schließlich wird der Zusammenhang unmittelbar vor dem in der vorhergehenden Anmerkung zitierten Text aus SZ 207 auch Husserl einschließen: „Sofern nun [im Idealismus Heideggerscher Interpretation] aber ungeklärt bleibt, was dieses Seinsverständnis selbst ontologisch besagt, wie es möglich ist, und daß es zur Seinsverfassung des Daseins gehört, baut er die Interpretation der Realität ins Leere. Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar, und Realität nur im Seinsverständnis möglich ist, entbindet doch nicht davon, nach dem Sein des Bewußtseins, der res cogitans selbst zu fragen.") Vgl. den schärfsten Angriff SZ 229 („ideales Subjekt", „reines Ich", „Bewußtsein überhaupt" und „Faktizität" usf.). Vgl. SZ 264/265: „Das Dasein muß sich allererst an Sachverhalte verloren haben ..., um die reine Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz zu gewinnen" (es gibt „Gewiß-

nomenologie überhaupt. Es ist nach einer genaueren Betrachtung undenkbar, daß Heidegger sich je in den größeren Zusammenhang und in die Bewegung der von Husserl interpretierten Phänomenologie einfügen ließe. Das schließt nicht aus, daß Heidegger durch die Arbeiten eine wesentliche Hilfe empfangen hat, ohne die sein Durchbruchswerk in dieser nicht hätte entstehen können.

e) Husserls philosophiegeschichtliches Selbstverständnis

Es scheint mir, daß der Rückgang auf die antike Philosophie und die Auseinandersetzung mit ihr im Sinne der „Destruktion" und damit überhaupt das Sich-Einfügen in die abendländische Tradition den Hauptunterschied bildet zwischen Husserl und Heidegger. Husserl verstand sich im Grunde ausschließlich von der neuzeitlichen Philosophie her. In Descartes, den Engländern und Kant sah er seine Wegbereiter und Vorbereiter. Die Vollendung der Phänomenologie war von Anfang an in der Bahn der neuzeitlichen Tendenzen. Auch wenn die philosophiegeschichtlichen Kenntnisse und Interessen Husserls größer gewesen wären als bisher angenommen, so bleiben z.B. die wenigen Bemerkungen über die antike und mittelalterliche Philosophie (über F. Brentano) kümmerlich[22]. Der Horizont übersteigt kaum die Neuzeit, und in ihr fällt die vergessene Ursprungsproblematik des Deutschen Idealismus völlig aus. Die Anleihen und Berührungen mit Fichte, dem sich Husserl gelegentlich noch am ehesten verglich, sind nicht sehr tiefgehend[23]. Husserls Stärke liegt der bisherigen transzendentalen Philosophie gegenüber in der Weite der Fragestellung und in der methodisch streng prüfenden Kleinarbeit. Husserl versucht im Grunde einen radikalen Neuanfang mit der Philosophie*: „Traditionslos tritt sie auf, eine Tradition erst zu schaffen"*[24]. Husserls letzter Begründungswille zweifelt an allem, um zu einer wirklich ursprünglichen und ausgewiesenen Basis zu kommen.

Aber an einem verzweifelt er nicht: „Der Cartesische Zweifel verzweifelt nicht am Sinn des Zweifelns. Ebenso ist Husserl seiner phänomenologischen Methode der Bewußtseinsanalyse unbeirrbar gewiß ... Unerschüttert ist seine Überzeugung, daß das durch die ‚phänomenologische Reduktion' eröffnete Feld des ‚reinen Bewußtseins' die Ursprungsstätte jedes gegenständlichen Sachverhaltes, jedes Dinges, jedes Prozesses

---

heiten" über die Abstufungsordnungen des Vorhandenen hinaus). SZ 373 (ständiger Wechsel der Erlebnisse und „Selbst"). Vgl. auch IV, 1.

22 Vgl. z.B. den bei A. Diemer (Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim a. Glan 1956, S. 394) abgedruckten Brief an G. Misch aus dem Jahre 1930: „Es wird sich, so denke ich, offenbaren, daß der ‚ahistorische Husserl' nur zeitweise Distanz von der Historie nehmen *mußte* (die er doch stets im Blick hatte), gerade um in der Methode so weit kommen zu können, an sie wissenschaftliche Fragen zu stellen." Das zeigt deutlich genug den Unterschied zu Heideggers „Destruktion". Vgl. auch die Beilage VI in Husserliana VII, S. 316ff.: „Probleme, die der Philosophie durch ihre griechische Urkonzeption aufgegeben sind" (1926 – schon unter dem Einfluß der ersten Lektüre des Manuskripts von „Sein und Zeit"?) und D. Henrich, Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition, in: Philosophische Rundschau 6 (1958), S. 1-26.

23 Vgl. Jean Hyppolite, L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien, in: Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit (Akten des II. Phänomenologischen Kolloquiums Krefeld 1956 – Phaenomenologica 2) Den Haag 1959, S. 173-182, dt. Übersetzung v. W. Biemel und E. Ch. Schröder, S. 182-189.

24 Husserliana VIII, 320.

und jeder Bewegung in der Welt sei ...“[25]. Im Logos-Artikel hebt er zwei Forderungen heraus: Nichts Vorgegebenes hinnehmen, nichts Überliefertes in seiner Geltung anerkennen, Rückgang auf die „absolut klaren Anfänge“[26]; absolute Klarheit über jeden Schritt. Das ganze Bestreben geht dahin, „daß die Philosophie Form und Sprache echter Wissenschaft annehme und als Unvollkommenheit erkenne, was an ihr vielfach gerühmt und gar imitiert wird – den Tiefsinn. Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos, das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will, in eine einfache, völlig klare aufgelöste Ordnung. Echte Wissenschaft kennt, soweit ihre wirkliche Lehre reicht, keinen Tiefsinn. Jedes fertige Stück Wissenschaft ist ein Ganzes an Denkschritten, deren jeder unmittelbar einsichtig, also gar nicht tiefsinnig ist. Tiefsinn ist Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der strengen Theorie“[27]. Wie immer sich dieses Ideal wandeln wird[28], – die *Forderung* nach solcher Strenge und Klarheit bleibt. Aber sie rückt mehr als unendliches Telos in eine unerreichbare Ferne.

f) Heideggers Rückgang auf die antike Philosophie in seiner mehrfachen Bedeutung

Heidegger wird aber Husserl in „Sein und Zeit“ zeigen, daß die Grundlagen der Phänomenologie, und zumal die Idee der Subjektivität, auf der Basis der antiken Ontologie beruhen. Die Traditionslosigkeit ist also eine Illusion. Der Tiefgang der Geschichte ist prägender und einschneidender. In der Art des Rückgangs auf die Griechen geschieht nun aber überhaupt ein entscheidender Bruch mit der neuzeitlichen Philosophie. Zwar bleibt auch noch stark die Perspektive der „Aufhebung“ im Vordergrund. Die Beschränkung der Basis der antiken Philosophie soll gerade in ihren Grenzen aufgewiesen werden und in den vollen Sinn von Sein überhaupt einbezogen werden. Insofern weiß sich Heidegger der antiken Philosophie überlegen. Aber es ist auch nicht zu verkennen, daß er in vieler Beziehung an sie anknüpft, sie neu sprechen läßt, ja sie überhaupt erst einmal in ihrer mächtigen Stellung als Grundentwurf der ganzen bisherigen Metaphysik herausstellt. Deshalb hat die antike Ontologie etwas Wesentliches zu sagen. Hier besteht der Bruch mit der neuzeitlichen philosophischen Grundtendenz. Denn die neuzeitliche systematische Philosophie lebt von der Überzeugung der grundsätzlichen Überlegenheit ihrer selbst. Dasselbe hat die Arbeit der historisch-philologischen Erforschung der antiken Philosophie zur Voraussetzung[29]. „Indessen der neuzeitliche Subjektivismus ist keine unbestrittene Gewißheit unseres

---

25 Eugen Fink, Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit, in: Edmund Husserl 1859-1959 (Phaenomenologica 4) Den Haag 1959, S. 99-115, S. 100. – Vgl. Husserliana VII, 255: „Vorweg ist uns die Idee einer rein in sich abgeschlossenen und ihrer selbst in ihrem eigenen und reinen Bewußtseinsleben durch die Selbstreflexion des *ego cogito* sich anschaulich bemächtigenden Subjektivität nichts besonderlich Verwunderliches, vielmehr – seit Descartes' Zeiten – Altbekanntes ...“ und Husserliana VII, 191: „Sie forderte nun eine Rücksichtnahme als absoluter Boden, auf oder in dem sich für das erkennende Ich erscheinende und wahre Welt konstituiert. Es kam nun alles darauf an, wie diese Forderung verstanden wurde.“

26 Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos (Tübingen) 1 (1910-1911), S. 289-341, S. 340.

27 Ebd. S. 339. – W. Biemel: „Der *Logos-Aufsatz* ist der Block, auf dem Husserls Denken ruht“ (Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, a.a.O., S. 208).

28 Zweifellos überholt die „Krisis“ die „Philosophie als strenge Wissenschaft“; zur Erschütterung der „absolut klaren Anfänge“ vgl. R. Boehm, Husserl et l'idéalisme classique, in: Revue philosophique de Louvain 57 (1959), S. 351-396 und die Einleitung von Boehm zu den Husserliana VIII über die „verschiedenen Wege“ (z.B. S. IXL). Doch bleibt der „absolute Seinsboden“: Subjektivität.

29 Vgl. dazu W. Luther, Zur Methode humanistischer Interpretation philosophischer Texte der Antike,

ist keine unbestrittene Gewißheit unseres Geistes mehr, und damit beginnt sich dieses Verhältnis zur griechischen Philosophie zu wandeln.“ Nietzsches Folgerungen aus der Nachgeschichte des deutschen Idealismus, die allgemeine Bedrohung des modernen Kulturbewußtseins, die die „Religion des Fortschritts“ tödlich angreift, verändert die Stellung der Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte. „Man faßt die philosophische Ohnmacht dieser Änderung in dem Namen ‚Historismus‘ zusammen, doch entspringt ihr auch eine neue Möglichkeit, der Gewinn eines philosophischen Partners im geschichtlichen Raum, der plötzlich als Anderer, Wissender seine Stimme erhebt und den es zu hören gilt so, daß wir nicht schon zu wissen meinen, was er uns sagen kann und woran er uns erinnert. Insbesondere, seitdem die Grundfrage der Griechen, die Frage nach dem Sein, ganz neu, ganz von den Problemen der neuesten, der am Idealismus verzweifelnden Philosophie durch Martin Heidegger erweckt wurde, erhielt das Fragen der Alten ein neues und machtvolles Leben. Das Andere, dem eigenen Anliegen Fremde der Griechen wird nicht nur als ein solches einem nachvollziehenden Verstehen zugänglich, es zeigt sich gerade als das Andere und Fremde im eigenen Philosophieren, als die vergessene, zur Selbstverständlichkeit gewordene Herrschaft der griechischen Seinsphilosophie über das Ganze der abendländischen Tradition“[30].

Hier ist auch nicht zu vergessen, daß Heideggers Vorarbeiten zu „Sein und Zeit“ zu einem großen Teil aus intensiven Interpretationen zu Platon und Aristoteles bestehen[31]. *H. Knittermeyer* schreibt über die Berufung Heideggers nach Marburg zum Nachfolger Paul Natorps: „Heidegger wurde berufen nicht auf Grund eines gedruckten Werkes, sondern auf eine nur handschriftlich vorliegende Interpretation der Aristotelischen Metaphysik hin, die echte Meisterschaft in der Durchdringung und kaum ein Wort auslassenden Erhebung eines philosophischen Textes bewies. Und das darf vielleicht hier eingeschaltet werden, gerade weil die Arbeiten zur philosophiegeschichtlichen Auslegung fast alle unveröffentlicht geblieben sind: Es gibt wahrscheinlich unter den lebenden Philosophen keinen, der das Studium der Geschichte der Philosophie so hingebend wie Heidegger betrieben hat“[32]. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch W. Szilasi: „Die breit ausgeführten Interpretationen der vorangehenden Jahre sind beinahe alle in verkürzter Form verwertet (in „Sein und Zeit“). Sie geben Hinweis darauf, wie der entscheidende Sprung in *Sein und Zeit* durch eine einzigartige produktive geschichtliche

---

in: Gymnasium (Heidelberg) 66 (1959), S. 433-459, – die dort mehrfach geäußerten Urteile über Heideggers Verhältnis zu den Griechen gehen aber fehl, weil die hermeneutischen Bedingungen aus der sachlichen „Stellung“ Heideggers nicht in den Blick treten.

30 Hans-Georg Gadamer, Zur Vorgeschichte der Metaphysik, in: Anteile (Festschrift für Martin Heidegger), Frankfurt 1950, S. 52f. – Vgl. jetzt zu diesem Thema ders., Wahrheit und Methode, S. 269 und schon die Einleitung zu „Platons dialektische Ethik“, 1931.

31 W. Szilasi schreibt in der Festschrift „Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften“, Bern 1949, in seinem Beitrag „Interpretation und Geschichte der Philosophie“, S. 72-87, s. S. 77: „In einer der schönsten Heideggerschen Schriften, in einem Bericht an Natorp (Frühjahr 1923) über seine Arbeiten und Absichten faßt er seine Aristoteles-Untersuchungen zusammen.“ Szilasi verweist auf die Platon-Forschungen der Marburger Zeit, in der Heidegger sich auch mit dem Plan einer Geschichte der Logik befaßte (s. S. 75) und ausführliche Forschungen machte über die antike Skepsis in Interpretationen des Sextus Empiricus. Vgl. auch P. Friedländer, Platon III, 2. Auflage, Berlin 1960, S. 471 Anm. 2 (Heideggers Sophistesvorlesung 1924/25).

32 Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart. Wien-Stuttgart 1952, S. 212 (Heidegger: S. 207-322).

Forschung vorbereitet wurde“[33].

g) Die Rückfügung der Phänomenologie in die abendländische Philosophie und ihre daraus entspringende „Möglichkeit“

In diesem Sinne und in solcher Richtung sah Heidegger auch die (hermeneutische) Phänomenologie. Schon die vorläufige Interpretation der beiden Leitworte in „Phänomeno-Logie“ arbeitet in sich wiederholenden Rückgriffen auf Aristoteles. So stehen hinter dem Titel „Hermeneutik“ und hermeneutischer Phänomenologie nicht nur die oben gezeichnete Problematik des neuzeitlichen Verstehensbegriffes und der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Diltheys, sondern vielleicht noch tiefgehender Aristoteles „de interpretatione“ cap. 1-6; ferner Met. Z. 4 und Eth. Nic Z.[34]. So sagt Heidegger mit Recht 30 Jahre nach der Abfassung von „Sein und Zeit“: „Kuki [ein japanischer Hörer Heideggers] betonte nur stets, der Name solle eine neue Richtung der Phänomenologie bezeichnen. – So mag es wohl ausgesehen haben. Indessen kam es mir weder auf eine Richtung innerhalb der Phänomenologie noch gar auf das Neue an. Ich versuchte vielmehr umgekehrt, das Wesen der Phänomenologie ursprünglicher zu denken, um sie auf diese Weise eigens in ihre Zugehörigkeit zur abendländischen Philosophie zurückzufügen“[35]. In der Tat wird schon in der Einleitung zu „Sein und Zeit“ dasselbe gesagt: „Ob die Antwort ‚neu‘ ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Positive an ihr muß darin liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den ‚Alten‘ bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen“[36]. Diese Einfügung der Phänomenologie in die Überlieferung der Philosophie verlief quer gegen die Bemühungen Husserls um die „absolut klaren Anfänge“. Für Husserl ist im Kreis seiner Forschungen „der tiefste Sinn der cartesianischen Wendung der neuzeitlichen Philosophie ... enthüllt, und die Notwendigkeit einer absoluten, in sich geschlossenen eidetischen Wissenschaft des reinen Bewußtseins überhaupt zwingend erwiesen“[37]. Freilich war Heideggers erster Rückgang zu den Griechen nicht ein Nachsagen dessen, was Platon und Aristoteles erkannt hatten. „Die Frage Platos zu wiederholen kann nicht heißen, daß wir uns auf die Antwort der Griechen zurückziehen. Das Sein selbst ist in einer Mannigfaltigkeit zersplittert und ein zentrales Problem besteht darin, den Boden zu gewinnen, um die innere Mannigfaltigkeit der Seinsweisen aus der Idee von Sein zu verstehen“[38]. Sonst wäre er nicht im Gespräch mit Kant, Hegel, Dilthey, Graf Yorck, Scheler und Husserl. Der Rückgang selbst bleibt zunächst noch eingefügt in die neuzeitliche Bewegung, auch wenn sie übergriffen wird durch die Frage nach dem Sein. Diese Bindung Heideggers an den „gewachsenen“ Gang der neuzeitlichen Philosophie und die Notwendigkeit, im Fragen nach dem Sein diese durch das Überschreiten des neuzeitlichen Prinzips zu überholen, zeigen, daß er keineswegs die Rückkehr will zu einem vermeintlich heilen Anfang, der von ihm an die ontisch-historische Raum-Zeit-Stelle des Beginns des frühgriechischen Denkens gesetzt würde[39].

---

33 A.a.O., S. 81.
34 SZ 3, vgl. Szilasi, a.a.O., S. 76 über entsprechende Arbeiten.
35 US 95.
36 SZ 19.
37 Husserliana VII, 234.
38 Schneeberger, Davos-Bericht, S. 26.
39 Auch Philosophen von Rang verfallen auf solche Interpretationen – vielleicht zum Teil im Recht

Die Phänomenologie tat hier Heidegger soweit Dienst, als sie die wesentliche Hilfe bot, die einmal erblickte Weite der Seinsfrage denkend auszumessen. Sie bleibt wesentlich eine *Möglichkeit* für Heidegger, die sich im Entfalten der Sache in ihren verborgenen Weiten freispielen konnte. Es besagt deswegen nicht viel, daß Heidegger zu seiner Zeit die Titel „Phänomenologie" und „hermeneutisch" fallen läßt. „Es geschah nicht, wie viele meinen, um die Bedeutung der Phänomenologie zu verleugnen, sondern um meinen Denkweg im Namenlosen zu lassen"[40]. Heidegger betont denn auch im Humanismusbrief „die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens"[41] und zitiert in „Vorträge und Aufsätze"[42] seine eigenen Ausführungen zur „Phänomenologie" aus „Sein und Zeit".

h) Husserls Wende zur verschärften Kritik an Heidegger

Warum das alles, wo es um das Verhältnis Heideggers zu Husserl gehen soll? Ganz einfach, um klarzumachen, daß hier ein Ausspielen oder ein einseitiges Bevorzugen keinen Sinn hat, weil die Art und Weise des Denkens bei beiden offensichtlich grundverschieden ist. Es gibt auch im Denken „persönliche" Konflikte, die nicht mit dem Begriff der „Schuld" des einen oder anderen Kontrahenten aus der Welt zu schaffen sind; es sind Überkreuzungen und Überschneidungen gemeinsamer Interessen, die wieder hart auseinanderlaufen nach dem Schnitt – und Kreuzungspunkt. War es überhaupt ein Ort der Begegnung, oder wo ist dieser Ort des jeweiligen Denkers? Es sind Zusammenstöße von „Generationen" und „Epochen", die nur unangemessen gedeutet werden als „Charakterunterschiede".

Husserl war alt geworden und sah durch Heidegger und vielleicht noch mehr durch verfälschende Wirkungen von „Sein und Zeit" seine Lebensarbeit bedroht. Er wird zum Gegner Heideggers, denn von einer *kritischen* Auseinandersetzung ist bis jetzt nichts zu sehen. Vielleicht konnte er sie auch nicht mehr leisten. Sein Rückschlag erfolgt vielmehr dadurch, daß er die Thematik Heideggers *auf seinem Boden* durcharbeitet. „Selten wohl hat es eine großartigere philosophische Altersleistung gegeben als den produkti-

---

durch verführerische und mehrdeutige Formulierungen Heideggers, vgl. z.B. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften Heft 63), Köln-Opladen 1957, S. 60 (Anm. 23), wo Heideggers „früheste Frühe" des Anaximanderaufsatzes (Ho 301) in die Bewegung Novalis-Spengler-Klages eingefügt wird, die in der Wiederholung der „romantisch-aesthetischen Wiederherstellung" eines verlorengegangenen heilen und reinen Ursprungs auch noch Heidegger erreicht und beherrscht. Aber wo ist bei Heidegger die Rede von einer „Rückkehr zu dem *an sich Vergangenen"* (ebd. – Sperrung von mir)? Es ist ja gar nicht so leicht zu sagen, was Heidegger unter dem „Vergessen" in Seins-Vergessenheit meint. Ein Satz aus „Sein und Zeit" soll die Dimension andeuten, aus der schon „Sein und Zeit" (S. 22f.) kommt: „Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das ‚Heute' und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein." Schon durch diesen Satz zeigt sich, daß erst recht die „Seinsgeschichte" sich nicht dem Verständnis erschließt auf dem ununterschiedenen Einheitsboden der „romantisch-aesthetischen Wiederherstellung" eines vergessenen, verratenen und verlorenen Ursprungs. Vgl. übrigens ähnlich die Ritter-Schüler K. Gründer und H. Spaemann im Artikel „Geschichtsphilosophie", in: Lexikon für Theologie und Kirche IV^2, Sp. 783-791, bes. 789.

40 US 121.

41 Hu 41.

42 VA 213 verweist auf § 7 B aus SZ.

ven Gegenschlag, durch den der Husserl des letzten Lebensjahrzehntes die methodische Reinheit und Radikalität seines Denkens, seine klaren Umrisse und seine universale Tragweite zu demonstrieren suchte", schreibt Fritz Kaufmann bewundernd[43]. Aber Husserl gelangte nicht in die Mitte Heideggerschen Denkens. Wo liegen Gründe dafür? Man tut ihm kein Unrecht an, wenn man auf die „Schwäche seines Verstehens" verweist. Merkwürdigerweise erinnern die meisten Schüler und Freunde, die seiner in der Festschrift zum hundertjährigen Geburtstag gedenken, an den einzigen „Monolog" Husserls. Kaufmann spricht von einer „Neigung zum Monologisieren"[44], Spiegelberg: „Husserls monologisierendes Philosophieren"[45], Binswanger spricht von „Gesprächen", in denen „Husserl fast ganz allein das Wort führte"[46], E. Levinas sagt: „et de mon temps, presque toujours un monologue qu'on n'osait interrompre"[47]. H. Plessner bezeichnet ihn als „Monologist" und spricht von der „Schwäche seines Verstehens"[48]. „Husserl hatte offenbar große Schwierigkeiten, sich in fremde Gedankengänge zu versetzen", schreibt Plessner, und Spiegelberg berichtet einen von Husserl öfters wiederholten Satz aus den Seminarien: „Sie müssen wissen, daß es mir schwer ist, mich in die Gedankengänge anderer hineinzuversetzen"[49]. Mit dem Hang zum Monolog verband sich offensichtlich nach denselben Zeugnissen das „Pathos der intellektuellen Redlichkeit" (Löwith) „nicht ohne eine gewisse Geschraubtheit" (Spiegelberg), Kaufmann: „gelegentlich eine zunehmende Getragenheit auch des Vortragstones". Spiegelberg sagt

---

43 A.a.O., S. 41. – Dieser Gegenschlag scheint mir (außer in der „Krisis") besonders in den Manuskripten der Jahre nach 1930 zu liegen, aus denen G. Brand in „Welt, Ich und Zeit" einen systematischen Gesamtaufbau versucht hat. Obwohl ich keinen Zugang zu den von Brand verwendeten Manuskripten habe, glaube ich, daß Brandt Husserl zu stark an Heidegger anlehnt; jedenfalls tragen an den entscheidenden Stellen die angeführten Stellen aus Husserl keineswegs, um die dort sehr oft im Stile und in der Richtung Heideggers skizzierten Gedankengänge Husserls zu belegen. Husserl lehnte sich offensichtlich damals stark an Heideggers Terminologie an (z.B. bei Brand: „Ver-Endlichung" „Faktizität" – „die Möglichkeiten, die ich bin" – „Nähe und Ferne" – der „Horizont" zeigt sich für das Subjekt als „Situation" usf.); aber Brand übertreibt noch die Annäherung ohne weitere Belege, wenn er etwa S. 51 in Ideen I, S. 122ff. (S. 170-171) die Zirkelhaftigkeit der Phänomenologie schon bei Husserl ausgesprochen findet; eine ausführliche Auseinandersetzung ist nicht möglich, weil mir die Einsicht in die Manuskripte fehlt. Aber ich habe „Bedenken", wie Brand in § 5 S. 18 Husserls Weltbegriff mit Heideggers Weltbegriff in eine Einheit setzt, so daß Brand zu der Aussage kommen kann, *„oder wie man nach* (ungeklärt in seinem Doppelsinn von „entsprechend" oder „nach" [zeitlich]) *ihm* (Husserl) *sagte, nur als ‚in-der-Welt'-seiendes ist ..."* (ebd.). Brand ist offensichtlich der wesentliche Unterschied im Welt-Begriff beider Denker entgangen. Nur so kann ich mir auch die Tendenz erklären, Heidegger in den zentralen Gedanken von Husserl abhängig zu machen, vgl. außer der eben zitierten Stelle auch S. 90 Anm. 1. Eine Kontrolle der zeitlichen Datierung, der von Brand hauptsächlich verwendeten Manuskripte (s. S. 153ff.) ergibt aber, daß die entscheidenden Stellen aus Husserl fast alle *nach* dem Erscheinen von Sein und Zeit liegen. Brands Deutung scheint mir also wirklich, um mit seinen eigenen Worten zu sprechen, „die größte Vorsicht" (S. XIV) zu gebieten, weil sie vermutlich den vollkommen verschiedenen Boden beider Denker zu wenig sieht und somit die Überlagerungen und Depravationen, Umdeutungen und Verlagerungen der Begriffe nicht genügend erblickt. Die Interpretation beachtet zuwenig die hermeneutisch und topologisch verschiedenen Horizonte Heideggers und Husserls, so daß für das Verhältnis der beiden Denker zueinander mehr verdeckt wird als gelöst.

44 A.a.O., S. 42.

45 Ebd., S. 57.

46 Ebd., S. 65.

47 Ebd., S. 73.

48 Ebd., S. 33, 37.

49 Ebd., S. 58 (Spiegelberg) und S. 33 (Plessner).

übereinstimmend für alle: „Eine gewisse Überschwenglichkeit war nicht abzuleugnen. Aber sie war echt“[50]. Betont wird auch in diesem Zusammenhang Husserls „immer stärkeres Missionsbewußtsein“ (Kaufmann). Nicht nur zwischen Heidegger und Husserl war eine Kluft, sondern auch die Trennung der „Münchener Richtung“ belastete ihn. Spiegelberg berichtet von einem Besuch im Jahre 1936 und spricht von einem „Bruch“ und Husserls „unheilbar-enttäuschter Hoffnung“. „Husserl sprach mit beunruhigender Erregung und schmerzlicher Bitterkeit, die jeden Überbrückungsversuch sinnlos machten“[51].

i) Zunehmende Vereinsamung und kaum überbrückbare Entfremdung in Husserls Kritik an Heidegger

Husserl war tief enttäuscht. Er schließt mit dem „Nachwort zu meinen ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie‘“ den elften und letzten Band des „Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (1930); mit der Veröffentlichung der „Ideen I“ hatte er die Reihe eröffnet. Das „Nachwort“ selbst ist keine Auseinandersetzung mit Heidegger, wiewohl es öfters polemisch auf ihn zielt[52]. Es bleibt nur das Bekenntnis zur „unzerbrechlichen Wesensstruktur der transzendentalen Subjektivität“[53]. An Hans L. Stoltenberg schreibt er in einem Brief aus Kappel bei Lenzkirch im badischen Schwarzwald am 11.6.1934: „das ‚Jahrbuch f. Ph. ...‘ habe ich mit Rücksicht auf die Änderung der philosophischen Gesamtlage nicht mehr fortführen können. Durch die Weise, wie sich die Beiträge, obschon solche meiner früheren ‚Schüler‘, gestaltet und in ihrer Wirkung cumuliert haben, ist das Jahrbuch zu einer Veranstaltung geworden, um den Grundsinn meiner angeblich in ihnen fortgesetzten Lebensarbeit *zu Nichte* zu machen. Das kann freilich nie gelingen. ... Der Gegenwart im Drang und Zwang ihrer weltanschaulichen Härte [?], des leidenschaftlichen Ringens im Neubau eines bodenständigen Daseins fehlt die innere Freiheit, in einer Haltung zu denken, welche die Philosophie als solche *fordert.* So habe ich mich in die Einsamkeit zurückgezogen“[54]. Ähnlich an Dorian Cairns schon am 21.III.1930: „Fast alle meiner alten Schüler sind in Halbheiten stecken geblieben und haben den der Phän. wesensnotwendigen Radicalismus gescheut, eben den der mein Lebenselement ausmachte und dem alle meine Einsichten verdankt sind. Alle fast haben sich verendlicht, sind in den ‚Realism‘ und ‚Anthroplogism‘ zurückgefallen ...“. So gibt er den einzig möglichen Ratschlag: „Studieren Sie inzwischen meine Schriften von Neuem und nur meine. Denn Phänomenologie (auch die vielfarbige des Jahrbuchs) ist zur Aequivokation geworden“[55]. „Sein und Zeit“ war ja innerhalb des „Jahrbuchs“ erschienen, und Martin Hei-

---

50 Ebd., S. 59.

51 Ebd., S. 61 – Zu Husserls „Missionsbewußtsein“ vgl. die an R. Ingarden gerichteten Briefe, bes. den zweiten vom Dez. 1924 in: Zeitschrift für philos. Forschung 13 (1959), S. 349f. Kaufmann (S. 41) führt die mit letzter Selbstverantwortlichkeit verknüpfte religiöse Stimmung Husserls auf *eine* Wurzel zurück: Husserl sah *selbst* in dieser Bürde und Würde sein protestantisches Urwesen.

52 Vgl. „Jahrbuch für ...“ 11 (1930), S. 549-570 (abgedruckt in Ideen III, Husserliana V, S. 138-162). Ferner über die Existenzphilosophie: Beilage XXVIII in der ‚Krisis‘, S. 509 und S. 170 im Text der Krisis (Fußnote): phänomenolog. Schulen bleiben naiv, vgl. auch ebd., S. 158.

53 Nachwort, Ideen III, Husserliana V, S. 142.

54 Faksimile-Abdruck in: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII (1959), S. 179 f. Hinter unsichere Lesarten setzte ich ein Fragezeichen.

55 Edmund Husserl. 1859-1959, S. 285, 284. – Vgl. S. 284: „Die Philosophie in ihrer Unendlichkeit

degger war mit seinem Erscheinen Mitherausgeber geworden. Das zeigt die Verstimmung und Einsamkeit Husserls in den letzten Jahren. Seine Verbitterung und Vereinsamung treibt ihn zu ironischen, aber bitteren Worten. Er schreibt am 22.II.1937 an Karl Löwith: „Hoffentlich gehören Sie nicht zu den ‚Frühvollendeten', zu einer *fertigen* Position Gekommenen, so daß Sie noch die innere Freiheit haben, Ihre eigene Anthropologie ‚einzuklammern' und auf Grund meiner neuen, gereiftesten Darstellung [die „Krisis" ist gemeint] zu verstehen, warum ich alle Anthropologie zur philosophisch naiven Positivität rechne und warum ich die Methode der phänomenologischen Reduktion als die allein philosophische anerkenne, als die einzige, die universale Seinserkenntnis bzw. universale Selbstbesinnung in *wirklicher* Konkretion erreicht. Vielleicht werden Sie verstehen, daß Scheler, Heidegger – und so alle früheren ‚Schüler' den eigentlichen und tiefen Sinn der Phänomenologie – der transzendentalen als der einzig möglichen – nicht verstanden haben und wie viel von diesem Sinn abhängt ..."[56]. Das Urteil dürfte sich etwa ab 1929/1930 versteift haben. Auch wenn man an Husserls hohes Alter denkt, wird man sich der Schlußfolgerung nicht entziehen können, daß er es nicht vermochte, dem Ansatz Heideggers in seiner Reichweite zu folgen. Husserls zusammenfassendes Urteil findet sich wohl in der größten Schärfe in einem Brief an E. Pfänder vom Januar 1931, in dem er Heidegger einer „genialen Unwissenschaftlichkeit" anklagt. Aber „Wissenschaftlichkeit" hat für Husserl nur *einen* Sinn; sie besteht in enger Verbindung mit der Lehre von dem Erreichen des absoluten Seinsbodens des reinen Bewußtseins. In Heideggers Theorien ist „die Methode meiner phänomenologischen Forschung und die Wissenschaftlichkeit überhaupt preisgegeben". Und Husserl sagt es ganz deutlich: „‚Unwissenschaftlich': weil Heidegger die Methode der phänomenologischen Reduktion hat fallen lassen". Für den „Meister" der phänomenologischen Bewegung war hier an Heidegger so erregend, „daß er in der Ausbildung einer Systemphilosophie begriffen sei von der Art, die für immer unmöglich zu machen ich zu meiner Lebensaufgabe stets gerechnet habe"[57].

k) Heideggers Fragen an Husserl

Ich habe versucht, nur Texte von unmittelbaren Schülern und Freunden Husserls oder gar von ihm selbst sprechen zu lassen. Unkontrollierbare und aus nicht identifizierbaren Quellen stammende Gerüchte und Verleumdungen habe ich ausgeschaltet. Trotzdem ist es freilich bei der gegenwärtigen Quellenlage unmöglich, ein nach allen Seiten hin befriedigendes Bild zu zeichnen; solange freilich keine zureichenden Mittel vorliegen, um evtl. Einseitigkeiten auszugleichen, möchte es in seiner *möglichen* „Einseitigkeit" ernstgenommen werden, weil ich glaube, daß die echte Auseinandersetzung mit Heidegger immer wieder verschoben und unterbunden wird, entweder indem man ihn in eine Reihe stellt mit Husserl oder indem man ihn von einem in seiner Problematik auch nicht recht besehenen Husserl her aburteilt. Die angeführten Texte wurden deshalb ausführlich und breit zitiert, weil sie erst im Laufe der letzten zwei/drei Jahre in z.T. nicht

---

fordert aber den Wachsenden in infinitum."

56 In dem schon erwähnten Beitrag Löwiths in „Edmund Husserl. 1859-1959" ist dieser Brief S. 49f. veröffentlicht.

57 Veröffentlicht von R. Boehm, Zijn en tijd, a.a.O., S. 252-254.

leicht auffindbaren Veröffentlichungen an weit zerstreuten Stellen herausgegeben worden sind. Ich denke, daß – was immer Heideggers Weg und die Durchführung seines „Plans“ betrifft – auch einigermaßen evident geworden ist, daß Husserls Ideal der mathesis universalis seine Grenze findet in den doch z.T. recht fragwürdigen Grundlagen; der Schwäche seiner Grundlagen ist er sich offenbar auch bewußt gewesen: man vergleiche den ganzen Gang der „Ersten Philosophie“, die Notwendigkeit der „verschiedenen Wege“, die ernste Beschäftigung mit den Einwänden Ingardens und Heideggers; davon zeugt auch ein genaues Studium der Beilagen in den verschiedenen Veröffentlichungen der Husserliana[58].

Es kann hier nicht um Verteidigung und Angriff gehen. Die Vorbildlichkeit Husserls besteht mit darin, in welchem Eifer und mit welcher Konsequenz er sich den eigenen kritischen und problematischen Punkten stellt, z.B. der Intersubjektivität. Dennoch bleiben Aporien zurück, die tiefer zu gehen scheinen: „Husserls Sorge gilt der Rettung der Wahrheit gegenüber ihrer versteckten oder offenkundigen Relativierung auf bloße Tatsachen ... Der Spuk einer psychologistischen Logik ist zerstoben. Aber was wurde durch die Verlegung der Wahrheit in den Bereich bloßer Idealitäten neu gewonnen? Was ist Wahrheit, wenn sie ihren Ort in einer Sphäre seinsfreier Phänomene hat?“[59]. Und wie ist es mit der absolut gegebenen und voraussetzungslosen Sphäre der reinen Subjektivität? *Wer* führt die transzendentale Reduktion durch? *Wer* spricht bei der „transzendentalen Deskription“, wenn das reine Ego wesensmäßig stumm ist? Ist ein sprachfreier Bezirk des reinen Denkens möglich? Zeigt nicht die Heideggersche „Destruktion“ und die Rolle der Sprache in ihr, daß es noch einen Tiefgang von Voraussetzungen gibt, den Husserl nicht erreichte? Ist das Vorhaben überhaupt verwirklichbar: „Traditionslos tritt sie [die Philosophie] auf, eine Tradition erst zu schaffen“? Sprengt nicht das Apriori der Sprache alle Egologie? Kennt Husserl nur die Verführung durch die Sprache? Wie spricht man aus der transzendentalen Umstellung? Was spricht der Denkende dort für eine Sprache? Von woher bestimmt sich das Wort dort? Verlangt nicht das alles nach einer Klärung?

Verstellt man sich nicht den Weg zu einer wahren Auseinandersetzung mit dem zu denkenden Sachverhalt, wenn man die „Klarheit und Deutlichkeit“ Husserls auf den Schild hebt gegen die „tiefsinnige Zweideutigkeit“ Heideggers? Was verbleibt, wenn man „das Ethos der Theorie“ (das freilich gar nicht so „rein“ theoretisch war) und Husserls „Aushalten auf dem verlorenen Posten“ der reinen Theorie bewundert? Und was *ist* denn die Theorie als „Bedürfnis der Bedürfnislosigkeit“ noch? Was ist „der Eindruck einer zur Weisheit gediehenen Freiheit des Geistes von den zerstörenden Mächten der alles ergreifenden Zeit“[60], wenn die „Rationalität“ dieser inneren Freiheit sich die Reinheit des Glaubens an die Ratio erkauft mit der isolierenden Selbstblendung: „wenn das die Welt ist, in ihr könnte ich nicht leben“?

Diese Fragen schwingen alle ein in die Hauptfrage, die die Achse bildet, um die sich alles dreht in dem Problemfeld Heidegger-Husserl: Gelingt es Heidegger, die Schatten,

---

58 Vgl. z.B. Beilage VI der Ideen I, S. 389f. aus dem Jahr 1927. Vgl. unten IV, 1, b und c, auch Anm. 13.

59 K. H. Volkmann-Schluck, Husserls Lehre von der Idealität der Bedeutungen als metaphysisches Problem, in: Husserl et la Pensée Moderne ..., S. 230-241, S. 240f.

60 Ich zitiere hier *fragend* die Entscheidungen, die Löwith in seinem mehrfach herangezogenen Beitrag in der internationalen Husserl-Festschrift sichtbar werden läßt, vgl. S. 49ff.

die sich in Husserls Denken gebildet haben, aufzulichten, um so die Phänomenologie selbst wieder freizuspielen für neue Möglichkeiten des Denkens? Wie können diese Schatten erhellt werden – und was für neue Schatten fallen?

VIERTER ABSCHNITT

Einsatz, Gang und erste Aporien in der konkreten Auslegung des seinsverstehenden Daseins

Die bis jetzt klargelegten methodischen Strukturen und Implikationen können sich nun bewähren in der Analyse der grundlegenden Konstitutiva des Seinsverständnisses überhaupt. Eine solche den Einzelbegriffen nachgehende Erörterung der leitenden Strukturen und Themen innerhalb der mit Hilfe der existenzialen Analytik durchgeführten Fundamentalontologie ist schon deshalb notwendig, um die bis jetzt gemachten methodischen und sachlichen Ausführungen konkret zu erläutern und zu erproben. Dabei ließ es sich nicht vermeiden, daß einzelne Analysen von „Sein und Zeit“ hier gerafft wiederholt werden müssen. Wenn in ihnen *auch* noch nebenbei die Meisterschaft deutlich wird, mit der Heidegger die phänomenologische Methode zu handhaben versteht, ist das um so eher gerechtfertigt. Da „Sein und Zeit I“ selbst nur den ersten Schritt in der Ausarbeitung der Seinsfrage darstellt, wird man auch nicht den ganzen Duktus der Fundamentalontologie darin finden können. Um so mehr muß es das Bemühen der nachdeutenden Interpretation sein, diese manchmal verborgene Struktur erläuternd hervorzuholen und in das rechte Licht zu rücken. Dabei verfolgen wir weiterhin unsere Deutung im Anschluß an die in der „Einleitung“ vorgezeichnete methodische Besinnung.

So lassen sich auch manche Fehldeutungen und Mißverständnisse von „Sein und Zeit“ entdecken und aufdecken. Da hier naturgemäß keine „zusammenfassende“ Übersicht so vieler Einzeluntersuchungen gegeben werden kann, soll diese einleitende Überschau diesmal die grundsätzliche Leitlinie herausstellen, die die vorliegenden Kapitel in den Gesamtentwurf der Arbeit einfügt. Konkret geschieht das allerdings erst in der Durchführung selbst und im Rückblick.

In der einheitlichen Tendenz der späteren Phänomenologie zur Wiedergewinnung des „natürlichen Weltbegriffs“ zeichnet sich die Struktur des Heideggerschen Weltbegriffs besonders durch die Ursprünglichkeit des Rückgangs aus, in dem das „An-sich“ des „gegebenen“ Seienden herausstellt wird. Dadurch vollzieht sich ein bedeutsamer Wandel in der Deutung des „Wesens“ des Seienden nichtmenschlicher Art, der sich hier zunächst in der eigenartigen Modifikationsmöglichkeit des Bezugs von Dasein auf Welt niederschlägt. Die fundamentalontologisch interpretierte und in ihrer sachlichen Bedeutung herausgestellte Alltäglichkeit des Daseins trägt wesentlich dazu bei, den genuinen Ansatz für die Hermeneutik des Daseins zu finden. Daraus ergibt sich z.B., daß das Dasein nicht bei einer selbstverständlichen und ontologisch weiterhin nicht mehr klärungsbedürftigen „Ichheit“ stehen bleiben kann, weil das Dasein aus einer Seinsart heraus nicht bloß versucht ist, das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden falsch auszulegen, sondern auch sein eigenes Sein in einer Selbstverführung an einer fremden Idee von Sein zu orientieren.

In der konkreten Durchführung der Untersuchung müssen also die grundlegenden Konstitutiva des Daseins gerade in ihrem Weltverhältnis interpretiert werden. Der „transzendentalen“ Struktur der Begriffe der Zuhandenheit, Vorhandenheit usf. soll

eigens nachgeforscht werden mit den Problemen und Verbindungen, die sich für den weiteren Denkweg Heideggers daraus ergeben. Im Mittelpunkt stehen schließlich die Interpretationen der „Faktizität“, des „Entwerfens“, der Einheit des „geworfenen Entwurfs“, der eigenen Bewegungsstruktur des Daseins in der Analyse des Verfallens, die weiter ausholende Deutung des in der Verbergung und Verdeckung beirrenden Scheins und der ursprünglichen Erschlossenheit des Daseins überhaupt. Damit kommt die fundamentale Analyse des Daseins in ihrer vorbereitenden Struktur überhaupt an eine „Grenze“: das Problem der Wahrheit und des Voraussetzen-müssens von Wahrheit.

Dennoch muß diese „Grenze“ in irgendeiner Weise, vielleicht sogar nur einmal versuchsweise, überschritten werden, um sich in der Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins der Ursprünglichkeit der Auslegung ausdrücklich zu versichern. Zum Verständnis dieses in den Analysen des Todes, des Gewissens und der Schuld geschehenden Überfragens des Daseins auf seine weitere Ermöglichung hin ist eine Deutung und Unterscheidung der formalen Ganzheit des Daseins, des Ganzseinkönnens und des Ganzseins notwendig. Die in unserem Sinne fundamentalontologisch ausgerichtete Interpretation von „Sein und Zeit“ kommt damit überhaupt in die größte Bewährungsprobe. Wenn sie es versteht, diese Frage nach dem Ganzseinkönnen aus der transzendental-hypothetischen Fundamentalontologie her zu erhellen, dann gelingt es ihr, den gesamten Aufriß des gerade hier so zweideutigen Werkes von der Seinsfrage her verständlich zu machen.

Die besondere Schwierigkeit dieser Deutung kommt aber nicht ganz unerwartet. In ihr muß sich manches bis jetzt aufbewahrte Problem deutlich melden. Es wird die Frage zu stellen sein, ob sich in diesen ersten Kapiteln des zweiten Abschnitts von „Sein und Zeit“ der leitende Ansatz verengt und in Gefahr kommt, eine neue und ungemein verstärkte Gestalt der „Subjektivität“ zu werden. Schließlich werden in diesen Aporien nur die bisher latenten Zweideutigkeiten offenbar, die auch den bisherigen Analysen zu Grunde liegen und das Verständnis erschweren. Dabei braucht die wesenhafte Zweideutigkeit der fundamentalen Analysen nicht notwendig in diese Engführung der existenzialen Analytik hineinzuzwingen. In wenigen Strichen soll die weitere Entfaltung von „Sein und Zeit“ skizziert werden, um dann eindringlicher danach zu fragen, was Heidegger selbst an Konsequenzen zieht aus dieser Irreführung. Die damit zusammenhängenden Klärungen und Wandlungen müssen sich in den unmittelbar auf „Sein und Zeit“ folgenden Schriften widerspiegeln. Das Denken selbst vereinfacht die breit gestreute Themenlage von „Sein und Zeit“ und richtet sich in der verschärften Konzentration auf die Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt.

ERSTES KAPITEL

Die Gewinnung der richtigen Vorgabe des Daseins in der Interpretation als In-der-Welt-Sein

Die tiefen Differenzen zwischen Husserl und Heidegger werfen die Frage auf, ob die phänomenologische Bewegung überhaupt noch auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden kann. Kann nicht die „Wiedergewinnung des ‚natürlichen Weltbegriffs'" als eine solche Gemeinsamkeit versuchsweise angenommen werden, – wenigstens in expliziter Weise für die spätere Phase der Phänomenologie? Wie zeigt sich dasselbe Phänomen beim frühen Husserl? Was heißt jeweils „Welt"? Wie prägt der Wandel im Weltbegriff auch andere leitende Begriffe um (originäres Erfassen, Selbstgebung, Evidenz, „An-sich-sein", Gegebenheit usf.)? Wie erreicht eine solche Analyse der Welt „Unmittelbarkeit"? In welchem Sinne ist die „natürliche Welt" die unmittelbare Welt? Was folgt aus den Antworten auf diese und andere Fragen für den Gang der Fundamentalontologie?

a) Die phänomenologische Bewegung und die Versuche zur Wiedergewinnung des „natürlich-menschlichen Weltbegriffs"

Wenn man sich den großen Unterschied zwischen Husserl und Heidegger vergegenwärtigt, wird man sich sehr deutlich der Schwierigkeit bewußt, einen „allgemeinen", aber doch noch treffenden Begriff der „Phänomenologie" zu gewinnen. Schon bei Heidegger zeigte sich ihre offene Struktur; ein Blick in die Arbeiten der „Münchener Richtung", auf Scheler und viele andere Schüler bis zu den jüngsten Arbeiten Eugen Finks zeigte die breite und vielfältige Wirkung Husserls.

Das grundsätzliche Prinzip Husserls behauptet sich sogar über seine Interpretation hinaus. Was ist dieses Prinzip? Ich wähle es ganz allgemein aus einer frühen Vorlesung Husserls über die „Idee der Phänomenologie" aus dem Jahre 1907. *„Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen"*[1]. Dahinter steckt die Abwehr aller Theorie, die die Wirklichkeit auf etwas zurückführt, was diese Wirklichkeit unmittelbar selbst von sich her sehen läßt. Das Wort „Erklärung" steht nicht in gutem Kurs. Auch Heidegger schreibt in „Sein und Zeit" : „Der Titel ‚Phänomenologie' drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: ‚zu den Sachen selbst!' – entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Fun-

---

[1] Die Idee der Phänomenologie (Husserliana II), S. 62. Der Satz erinnert an Hegels Urteil über die Deduktion der Kategorien durch Kant: „Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden" (Differenzschrift, in: Erste Druckschriften, ed. Lasson, S. 4). Aber Hegels Vernunft ist nicht Husserls Vernunft. Das scheint selbstverständlich zu sein; in Wirklichkeit läuft man aber mehr als einmal Gefahr, „Vernunft", „Vernehmen" und „vernünftig" aus einem undiskutierten „selbstverständlichen" Zusammenhang zu verstehen, – anstatt den jeweiligen wahren Sinn eines solchen Begriffes innerhalb des einzelnen philosophischen Systems und aus seiner Grund-Stellung heraus zu verstehen. Vgl. bes. Ideen I, S. 52f. § 24 : Das Prinzip aller Prinzipien.

den, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als ‚Probleme' breitmachen"[2].

Aber die Aufgabe, „zu den Sachen selbst" zurückzugehen, ist nur scheinbar selbstverständlich. Was das heißt: „die Sachen selbst", wird von den Phänomenologen kritisiert und differenziert durch den Begriff des „Sachverhalts". Das phänomenologische Sehen will sich nicht blüffen und täuschen lassen durch hohe Begriffe einer vielleicht logisch korrekten Deduktion oder durch die glänzend gefügten Elemente einer straffen und „klaren" Definition; es hat einen grundsätzlichen Verdacht gegen das „Mittelbare", weil dieses ja versuche, die „Sache selbst" festzulegen durch etwas, was diese selbst nicht ist. Das Mißtrauen gegen das „System" kehrt zurück zu den „einfachen" Dingen und Sachverhalten. Es nimmt gerade in der Spätphase diejenigen Realitäten und Seienden auf, die auch den denkenden Menschen noch tragen und ihn nie verlassen. So besteht vielleicht darin ein umfassender und durchgreifender Zug in der späteren phänomenologischen Bewegung, wenn man dieses Bemühen um die Unmittelbarkeit zusammenfaßt in dem Versuch einer Wiedergewinnung des „natürlichen Weltbegriffs". Es ist gerade *das* Kennzeichen des weiteren Begriffes der Spät-Phänomenologie[3], daß diese versucht, sich auch *der* notwendigen Voraussetzungen durch die schauende Vernunft bewußt zu werden, die selbst das spekulativste Denken sich noch „voraussetzen" muß. So geht es in gewisser Weise um eine Analyse des „konkreten Apriori": um Einmaliges und Besonderes, das freilich auch in seiner Weise allgemeine Strukturen zeigt. Es ist ein Unumgängliches und insofern ein Notwendiges. Die Wirklichkeit, in der der Mensch sein Leben führt, ist nicht aus zu einander nachträglich eingerichteten, zunächst aber atomisch für sich bestehenden Bestandteilen zusammengesetzt; die „Welt" des Menschen ist schon ein Ganzes, und dieses Ganze ist nicht zusammengestückt aus unabhängigen „Elementen". Es herrscht dort eine natürlich vorreflexive Einstellung, die zu allem schon ein Verhältnis hat und ein Verständnis. Wie eine Lebensgeschichte nicht aus einfachen, nur gliedweise angehängten Stationen besteht und ein Satz nicht nur aus einer Wortfolge, so ist die „Welt" des Menschen ein Ganzes, aus dem das „Subjekt" nicht einfach entfernt werden kann. „Diese natürliche Lebenswelt ist dadurch charakterisiert, daß aus ihr das Subjekt, dessen Welt sie ist, ebensowenig zum Verschwinden gebracht werden kann wie aus einer Geschichte derjenige, dem sie passiert. In der physikalischen Welt gibt es nicht ‚meine Empfindung', spüre ich ‚hier' keinen Schmerz und ist ‚neulich' nichts vorgefallen. All' dieses gehört aber zur Lebenswelt, nur wiederum nicht in der Weise, wie etwas zur physikalischen Welt gehört: als seine benennbaren Elemen-

---

2 SZ 27. – Für das Folgende („Sachverhaltsbegriff" usf.) sei verwiesen auf J. Habbel, Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin, Regensburg 1960, bes. S. 19-74. Allerdings wird hier unter „Phänomenologie" nur der Husserl der LU und die „Münchener Richtung" verstanden.

3 Vgl. dazu und fernerhin die gut aufschließenden Beiträge von Hermann Lübbe: Das Ende des phänomenologischen Platonismus. Eine kritische Betrachtung aus Anlaß eines neuen Buches (W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch. Hamburg 1953), in: Tijdschrift voor Philosophie 16 (1954), S. 639-666; Husserl und die europäische Krise, in: Kant-Studien 49 (1957/1958), S. 225-237; Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl), in: Beiträge zur Wissenschaft und Philosophie. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag. München 1960, S. 161-184; bes, 168ff. „Sprachspiele" und „Geschichten". Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium (Zu Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen und Wilhelm Schapp, Philosophie der Geschichten), in: Kant-Studien 52 (1960/1961), S. 220-243. Vgl. auch LU I , IX. Kap., Krisis S. 198.

te“[4].

Überlegen wir einen Augenblick, wie viel Husserl zur Analyse einer solchen Welt beigesteuert hat durch die „kategoriale Anschauung“, durch die „Intentionalität“ und die „Horizontimplikationen“. Mitten in der Herrschaft von physikalisch-physiologischen Erkenntnistheorien, die die Empfindungsmannigfaltigkeit auf materielle Prozesse reduzieren und dementsprechend ihre Schwierigkeit haben, dem Subjekt einen angemessenen Ort in der Wirklichkeit zurückzugeben, – mitten in solchen „Theorien“ gelingt Husserl die Entdeckung der Intentionalität: die Realität gehört selbst zum intentionalen Subjekt, das immer schon „etwas“ meint. Husserl schließt alle Wissenschaften aus, um durch die schlichte Anschauung die „Sache selbst“ zu erblicken. „Die Entdeckung des phänomenologischen Subjekts ist insofern identisch mit der Entdeckung jener natürlichen Welt, auf die es bezogen ist, und in der wiederum Probleme solcher Art, was am Erkenntnisgegenstand subjektfreie, objektive, physikalische Realität und was durch die physiologische Organisation unserer Sinnesorgane bedingte subjektive Erscheinung sei, gar nicht auftauchen ... In der Konsequenz solcher Bemühung, dem in der Objektwelt der physikalischen Theorie nicht mehr unterzubringenden Subjekt einen neuen, theoretischen Ort zu verschaffen, vollzieht sich die ‚Wiedergewinnung des natürlichen Weltbegriffs‘ (H. Plessner). Die epochemachende philosophiegeschichtliche Wirkung der Phänomenologie muß man von daher verstehen“[5].

Aber eine solche Betrachtung erblickt schon die „Phänomenologie im Spätstadium“, denn es zeigte sich, daß die Gewinnung dieses „natürlichen Weltbegriffs“[6] von unerwar-

---

4 H. Lübbe, „Sprachspiele“ und „Geschichten“ , a.a.O., S. 231f.

5 Ebd., S. 234f.

6 Der Ausdruck „natürlicher oder menschlicher Weltbegriff“ stammt von Richard Avenarius (Der menschliche Weltbegriff, Leipzig 1891, 1927[4]). Inwiefern Mach trotz seiner letztlich doch biologisch-naturalistischen Tendenzen und seiner Ahnherrschaft für den Positivismus des Wiener Kreises ein Vorläufer der Phänomenologie genannt werden kann, darüber vgl. die sehr aufschlußreiche Arbeit von Hermann Lübbe über Husserl und Mach: „Positivismus und Phänomenologie“ (s. Anm. 3). Die Gegnerschaft gegen die „Metaphysik“ richtet sich ja nicht bloß gegen die überlebenden Strömungen der vorkritischen Philosophie und gegen den Deutschen Idealismus, sondern gegen die Pseudometaphysik der Naturwissenschaften, gegen die materialistische Antimetaphysik von Büchner, Vogt usf. Dagegen bezieht Machs Analyse der Empfindung die „gewöhnliche Welt“ ein: die Welt besteht für uns nicht aus rätselhaften Wesen, die durch physikalische Wechselwirkungen Empfindungen „erzeugen“. Über die optische und physiologische Theorie vom Sehen hinaus gibt es auch noch Sehen als einen Akt des Subjekts, das schlicht einfach einmal sieht: „daß in diesem Sehen eine Netzhaut und gar ein umgekehrtes Bild darauf nun einfach nicht vorkommen, und daß eben deswegen dieses Sehen an sich selbst zum Gegenstand einer von der physikalisch-physiologischen verschiedenen Theorie gemacht werden muß“ (Lübbe, a.a.O., S. 175). Husserl hat nachweislich (Lübbe, a.a.O., S. 175, bes. Anm. 44) die Werke Machs, Avenarius’, und Schuppes intensiv durchgearbeitet und die entsprechenden Stellen unterstrichen bzw. mit zustimmenden Bemerkungen versehen. Avenarius meint zum Beispiel, man müsse „gerade auch das gewöhnliche Leben, das sich selbst überlassene und unbefangene Erkennen, aus welchem sich das wissenschaftliche entwickelte und damit die Verwandtschaften der wissenschaftlichen mit den vorwissenschaftlichen Erkenntnis-Formen oder -Mitteln im Auge ... behalten“ (Kritik der reinen Erfahrung, I. Band, Leipzig 1888, S. IX, bei Lübbe a.a.O. S. 176). Das Subjektive ist nicht auf das physikalisch-physiologisch gedeutete Objektive beschränkt, es ist aber auch kein „innerliches Ich“, das sich den Weg zur „Außenwelt“ erst bahnen muß. Es gibt nicht die „unaufhörlichen Verdoppelungen“ (vgl. Lübbe, a.a.O., S. 178f.) in eine äußere Welt und in eine innere Welt. Lübbe hält es für sicher, daß Husserl viel von Mach gelernt hat im Blick auf die Untersuchungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, die Heidegger später herausgab. Mir scheint, daß sich auch Heidegger dieser Zusammenhänge

teten Schwierigkeiten verfolgt ist.

b) Ursprüngliche Unmittelbarkeit und echte Korrelation von „Welt und Ich" als Grundprobleme des Weltbegriffs

Wer glaubt, daß es sich hier um „triviale" Dinge „empirischen Charakters" handle, möge einmal einige Versuche wagen. Die Umwendung des unthematischen und vorreflexiven Charakters dieser „Lebenswelt" in die thematische Bewußtheit und „ontologische" Begrifflichkeit ist ja alles andere als eine psychologische Innenschau. Selbst Husserl gelang es nicht, auf seinem cartesischen Fundament die gesuchte Unmittelbarkeit zu erreichen. Es geht in dem andauernden Gefecht gegen die „Unmittelbarkeit" der Phänomenologie darum, jede mögliche „Unmittelbarkeit" als „Kultus der reinen Aktualität"[7] und als „Harmlosigkeit" zu deklarieren; doch vielleicht ist noch zu fragen, was „Unmittelbarkeit" (oder auch „vermeintliche Unmittelbarkeit") überhaupt sei; die antinomische Dialektik wird freilich in einem jeden „An sich nur die absolute Verblendung gegen die eigene subjektive Vermitteltheit"[8] sehen können. Nun ist das sicher ein ernstzunehmender Einwand. Aber wenn der Einwand im Grunde nur darin besteht, ständig darauf zu verweisen, daß es eben dieses von subjektiven Zutaten freie „An sich" gar nicht geben könne, da jedes „Unmittelbare" und in diesem Sinne „Erste" schon als Begriff vermittelt sei, – und wenn sich dann der dialektische Gedanke weiterspinnt in der nie endenwollenden Reflexion, so bleibt ein solches Bedenken doch in der Nähe einer äußerlichen Reflexion. Solche „Dialektik" klingt doch noch oft genug an die sophistisch-dialektische Überrumpelungstechnik an, den Gegner mit einer formal „richtigen" Bestimmung gefechtsunfähig zu machen. Ob sich solche Dialektik in die „Kraft des Gegners" einläßt, sei bezweifelt. Was das „Gegebene" sei und was die „Subjektivität" in ihrem Wesen bestimme, soll doch überhaupt erst geklärt werden. Es ist also nicht weniger dogmatisch, diese Fragen für bedeutungslos zu erklären, weil ohnehin schon alles überspielt und überwältigt sei vom lückenlosen Zwangscharakter des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs.

Sicher sind Subjekt und Objekt keine starren und isolierten Pole; aber die These, daß sie nur bestimmt werden könnten aus dem Prozeß, in dem sie sich aneinander abarbeiten und verändern, verbirgt sich die Möglichkeit, daß es doch ein Fragen gibt nach dem Wesen dieser „Pole", nach der Subjektivität des Subjekts und nach der Objektivität des

---

bewußt war, wenn er SZ 52 (Hervorhebungen von mir) schreibt: „In ihrer [der existenzialen Analytik] Aufgabe liegt ein Desiderat beschlossen, *das seit langem die Philosophie beunruhigt, bei dessen Erfüllung sie aber immer wieder versagt:* Die Ausarbeitung der Idee eines ‚natürlichen Weltbegriffes'." Das mag wiederum ein kleines Beispiel sein für den weiten Umkreis und die gegensätzlichen Strömungen innerhalb des einen Grundentwurfs beim Versuch, die Seinsfrage zu wiederholen. Zugleich gibt Heideggers Ausarbeitung des Weltbegriffs auch ein Exempel für das, was er „Destruktion" nennt; vereinfacht kann man sagen: „Diese Heideggersche Strukturformel des In-der-Welt-seins paßt auf den empiriokritischen Subjektsbegriff genau, sofern man davon absieht, daß darin bei Heidegger die praktischen Bezüge des Menschen zur Wirklichkeit mitbefaßt sind, während die empiriokritische Theorie über die Analyse von Empfindung und Wahrnehmung kaum hinausgekommen ist" (Lübbe, a.a.O., 176). Lübbes Schlußinterpretation (S. 184) des späteren Heideggers (im Rückgriff auf W. Bröcker) ist allerdings m.E. fraglich. Vgl. übrigens das Husserl-Zitat in Anm. 15 (1907).

7 Th. W. Adorno, Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 57.

8 Ebd., S. 30.

Objekts, das nicht zurückfallen muß in ein „absolutes An sich", in „pure Faktizität", in ein „absolutes Erstes". Die massive und plumpe Charakterisierung, daß dann nur der Unsinn einer „puren Unmittelbarkeit" übrigbleibe, verabsolutiert selbst undiskutiert *eine* „Möglichkeit" von *Vermittlung*.

Dieser selbst nicht mehr weiter in Frage gestellte Ansatz des in den dialektischen Prozeß eingeschmolzenen Subjekts und Objekts lebt selbst von der früher schon erläuterten „Erweiterung des Subjekts" und kämpft mit der sich selbst erhaltenden Doppel-Aufgabe: das reine Zusehen des reflektierenden *Subjekts* muß erhalten bleiben, um sich in der verblendenden Verstrickung der objektiven Gegenstandswelt vor dem Verfallen bewahren zu können; aber die Reflexion kann sich nur retten, wenn sie sich *in* der historischen Konkretion des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst aufhält; wenn die Reflexion nicht die Deckung mit dem Gegenstand selbst ist, fällt sie selbst wehrlos in den Wirbel der Entfremdung. „Vom Denkenden heute wird nicht weniger verlangt, als daß er in jedem Augenblick in den Sachen und außer den Sachen sein soll – der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht, wird zum Schema einer jeden Erkenntnis, die mehr sein will als entweder Feststellung oder Entwurf"[9]. Das Erkennen bleibt nur es selbst in dieser ständigen „Arbeit".

Gerade darum ging es uns auch bei Husserl: wie vermag sich das reine Zuschauersein *in* der eigenen Thematisierung von Welt zu betrachten? Wir erinnern an das doppelte Weltverhältnis Husserls[10]. Husserl schließt das selbstgenügsame Subjekt in sich ab[11]. Das Ich ist über allem natürlichen Dasein und über aller Weltgeltung. Zusammenfassend über Husserl schreibt L. Landgrebe: „Der Mensch ist bei Husserl immer befragt im Hinblick darauf, wie sich in seinen Erfahrungsleistungen Welt bildet, wie er auf Grund davon sich selbst gewissermaßen von außen, als ‚Mensch in der Welt' verstehen kann. Was er in seinem Kerne selbst ist, das ist freie Subjektivität, absolute Subjektivität als der Ausgangspunkt aller philosophischen Fragen. Zum Thema wird nun die Bildung der Welt der Objekte und seiner selbst als eines Objektes „Mensch in der Welt". Alle seine Gebilde geben ihm den Leitfaden zur Rückfrage nach ihm selbst als der sie konstituierenden Subjektivität. Vorausgesetzt ist dabei, daß der letzte Grund des konstituierenden Bildens von Welt in der freien Aktivität der Subjektivität selbst zu finden ist"[12].

Löst sich also das Subjekt nicht letzten Endes doch von seinen Akten und betrachtet diese „von außen"? Die Umwendung des Unthematischen will und kann so nicht hinreichend ursprünglich gelingen. Wir sahen schon in den früheren Darlegungen, wie aus diesen Aporien der Grundstellung auch die Krise des Transzendentalen bei Husserl resultiert. Adornos Kritik hat hier ihr Recht, sofern sie schonungslos dieses Problem auf-

---

9 Th. W. Adorno, Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Berlin-Frankfurt 1951, S. 130, vgl. S. 129.

10 Vgl. II, 1 u.ö.

11 Vgl. Husserliana VII, 248: „Man muß das erkennende Leben selbst in seinen eigenen Wesensleistungen studieren ... und zusehen, wie eben Bewußtsein in sich selbst und gemäß seiner Wesensart gegenständlichen Sinn konstituiert und in sich trägt und wie es in sich selbst ‚wahren' Sinn konstituiert, um ihn dann als so konstituierten in sich vorzufinden als ‚an sich' seienden, als wahres Sein und Wahrheit ‚an sich'." (Husserliana VII, 248).

12 Philosophie der Gegenwart, Durchgesehene und erweiterte Fassung, Berlin 1958 (Ullstein-Buch 166), S. 68/69.

deckt[12a]. Aber es entgeht ihm in der oberflächlichen Gleichsetzung von Husserl mit Heidegger – neben den eigenen, keineswegs außer Acht zu lassenden Korrekturen und Neuansätzen Husserls selbst – *auch* die Kritik von „Sein und Zeit" an diesem Grundentwurf.

Durch den Einsatz von Dasein als In-der-Welt-sein wird die Einheit des reflektierenden *In-* und *zugleich Über*-den-Sachen-sein bei Heidegger verschärft zum Problem. Die Husserlsche transzendentale Subjektivität wird in Heideggers „Hermeneutik der Faktizität" in radikalster Weise angegriffen. Aber diese „Faktizität" ist selbst eine Seinsweise des Daseins und nicht irgendeine Vorstellung von „Tatsächlichkeit". Am nächsten wirkt sich diese Differenz zu Husserl aus in der Fassung des Welt-Begriffs. Husserl hat das offensichtlich im Gespräch und im Umgang mit Heideggers Gedanken gespürt, wenn auch nicht die Konsequenzen gezogen. Die entscheidenden Sätze aus einer kritischen Überlegung, „Einwände gegen das ganze erste Kapitel" der Ideen I betitelt, dürften aus einer Beschäftigung mit Heidegger hervorgegangen sein: Husserl sieht darin ein, daß die bisher vorausgesetzte „Unmittelbarkeit" der Phänomene noch manche Voraussetzungen in sich birgt, die die Sicherung des natürlichen Weltbegriffes vorläufig einmal wieder zurückstellen. Das erste Kapitel selbst setzt ja bereits ein mit dem festen Unterschied von „Tatsache und Wesen"[13]. Zur selben Zeit erarbeitet sich Husserl auch den Begriff der „Lebenswelt" als das ursprünglicheren Bodens der Welterfahrung.

[12a] Vgl. darüber die Ausführungen von Lothar Eley, Zum Begriff des Transzendentalen. Eine kritische Studie zu Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), S. 351-357.

[13] Der Wichtigkeit halber seien diese Ausführungen Husserls ganz zitiert. Sie sind bisher, soweit ich sehe, recht wenig angeführt worden. Die Beilage VI in Ideen I, S. 389f. heißt: „Die Betrachtungen gehen aus von der natürlichen Erfahrung, stehen auf dem natürlichen Boden. Das Universum des Seienden überhaupt ist die Welt, alle eidetisch idealen Gegenständlichkeiten sind auf die Welt, bzw. auf eine mögliche Welt überhaupt bezogen. – Die formale Logik ist also die formal allgemeine Realitätenlogik wie bei Aristoteles. Es ist genau lesend zu überlegen, ob das wirklich durchgehalten ist. – Wie steht es mit der Evidenz dieser ganzen Betrachtung auf dem Grund dieser Voraussetzung? Beansprucht diese Betrachtung, ein endgültiges Apriori zu geben? – Bedingt nicht die ungeklärte Voraussetzung Schwankungen und Schwierigkeiten? Kann ich wissen, daß alles Seiende überhaupt sich in eine solche regionale Aufteilung einfügt, daß Wissenschaften darauf zu begründen sind? Sind nicht die Regionen die universalen Weltstrukturen? während doch der Begriff der Weltstruktur, da nicht die Welt als einheitliches Universum vorangestellt ist, überhaupt nicht zur Erörterung kommt? Dazu der große Fehler, daß von der natürlichen Welt (ohne sie als Welt zu charakterisieren) ausgegangen wird und sogleich übergegangen zum Eidos – als ob man nun schon ohne Weiteres zu den exakten Wissenschaften käme. Die Idealisierung ist verschwiegen." Die Beilage ist von den Herausgebern auf das Jahr 1927 datiert (Husserl erhielt das Manuskript Heideggers schon im Frühjahr 1926). Hans-Georg Gadamer zitiert in „Wahrheit und Methode" (S. 232, Anm. 1) den wichtigen Satz: „Dazu der große Fehler, daß von der natürlichen Welt ....", verlegt das Datum aber auf das Jahr 1922; vermutlich ist das kein einfacher Druckfehler, sondern eine Verwechslung mit der auf derselben Seite 390 unmittelbar folgenden Beilage VII aus dem Jahre 1922. Die zeitliche Datierung dieser „Retraktationen zu Ideen I" (Gadamer) hat im Zusammenhang Husserl-Heidegger selbstverständlich nicht nur „äußerlich" historischen Wert.

c) Husserls Zuwendung zur „Lebenswelt" und die weitreichende Bedeutung der Thematisierung unreflektiert-verborgener Voraussetzungen

In diesem Zusammenhang darf man sich fragen, ob der Begriff der „Lebenswelt" im Sinne Husserls nicht sehr oft *interpretiert* wird in starker, wohl mehr oder weniger bewußter Anlehnung an Heideggers Weltbegriff. Das Wort „Lebenswelt" taucht zum erstenmal auf in der Kant-Abhandlung des Jahres 1924. Es wird dort freilich nicht im Sinne eines thematisch reflektierten Begriffs genommen[14]; Husserl hat sich schon erstaunlich früh um eine ausführliche Analyse der Erfahrungswelt bemüht[15], aber die Eigenart der „Lebenswelt" in der „Krisis" besteht darin, daß die objektivistische Welt der Wissenschaft überhaupt in ihrer selbstverständlichen und schlechthin maßgebenden Geltung fraglich wird. Gegen sie wird die „Lebenswelt" gesetzt; von ihr aus erscheint die objektivistische „Gegenstellung" als eine Verwandlung der „Lebenswelt" selbst: „Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft"[16]. Nur bleibt m. E. das, was Husserl „Lebenswelt" nennt, in den bis jetzt veröffentlichen Schriften ein im Grunde doch sehr weiter und unbestimmter Begriff; über die Charakterisierung von „Reich ursprünglicher Evidenzen", „vorgegebene Welt", „evident Gegebenes", „in unmittelbarer Präsenz Erfahrenes", „vorwissenschaftlicher Seinssinn"[17] kommt die Analyse kaum hinaus. Husserl sucht die Motive, die in der vorwissenschaftlichen Lebenswelt des Menschen liegen und von hier aus zur Ausbildung der Wissenschaft drängen. Die Wissenschaft selbst aber strebt nach der Überwindung des „Subjektiven"; doch indem sie sich in der Überwindung der naiven Subjektivität auf ihrem eigenen An-sich wähnt, vergißt sie ihre eigene Herkunft und ihre Motivation aus der Lebenswelt[18]. So bedarf sie

---

14 Vgl. Husserliana VII, 232: „Die Welt gewann eine unendliche Weite, sobald die wirkliche Lebenswelt, die Welt im Wie der Erlebnisgegebenheit betrachtet war." R. Boehm spricht in der „Einleitung" (VII, XXXIII) von dem erstmaligen Auftreten des Wortes „Lebenswelt" an dieser Stelle.

15 Hier ist ein Text bemerkenswert, den Walter Biemel, Die entscheidenden Phasen..., a.a.O., S. 205 Anm. 16 (F I 13 – 1907) mitteilt: „Mag die Weltauffassung der Wissenschaft sich noch so sehr entfernen von derjenigen des vorwissenschaftlichen Erfahrens, mag sie auch lehren, die Sinnesqualitäten haben keine so unmittelbare Bedeutung, wie die natürliche Erfahrung ihnen zumißt: es bleibt doch dabei, daß die schlichte Erfahrung, die unmittelbare Erfahrung, Erinnerung usw. ihr *die* Dinge gibt, die sie nur abweichend von der gewöhnlichen Denkweise theoretisch bestimmt ... Alle Wirklichkeitsurteile, die der Naturwissenschaftler begründet, gehen zurück auf schlichte Wahrnehmungen, Erinnerungen und beziehen sich auf die Welt, die in dieser schlichten Erfahrung zu einer ersten Gegebenheit kommt. Alle mittelbare Begründung, wie sie Wissenschaft vollzieht, beruht auf unmittelbarer Gegebenheit, und die Erlebnisse, in denen Realität zu unmittelbarer Gegebenheit kommt, sind Wahrnehmung, Erinnerung und, in gewisser Unmittelbarkeit genommen, Erwartung und erwartungsähnliche Akte." (S. 168ff.).Biemel hebt diese Sicht aber von der „Lebenswelt" ab und sagt, daß es nicht darum gehe, die Wissenschaft auf die zugrundeliegende Lebenswelt zurückzuführen, sondern durch die Analyse der Erfahrungswelt den Boden zu bereiten „für das höchste Problem der Konstitution der wissenschaftlichen Wirklichkeit im wissenschaftlichen Erkennen" (F I 13) (S. 170). Vgl. auch Anm. 6.

16 Krisis, S. 48.

17 Vgl. ebd., S. 130-136, 140 (Textkorrektur S. 526) u.ö.

18 Vgl. den wichtigen Paragraphen über Galilei in der „Krisis"; „Galilei ... der vollendete Entdecker der Physik, bzw. der physikalischen Natur ist zugleich *entdeckender* und (die Lebenswelt) *verdekkender* Genius" (Krisis, S. 53). Über den Zusammenhang der „Rückführung der prädikativen Evidenz auf die nicht prädikative" (Erfahrung) mit der „Lebenswelt" vgl. W. Biemel, a.a.O., S. 213 und die schon angeführte Arbeit von L. Landgrebe, Erfahrung und Urteil.

selbst noch der Aufklärung im begründenden Rückgang auf die transzendentale Subjektivität. Die Lebenswelt selbst wird wohl deshalb nicht näher analysiert, weil sie selbst weiterverfolgt wird in ihrem eigentlichen Woher: sie ist ein in der transzendentalen Subjektivität selbst gewordenes „Lebensgebilde“[19].

„Was Husserl sagen will, ist doch, daß man nicht Subjektivität als Gegensatz gegen Objektivität denken darf, weil ein solcher Begriff von Subjektivität selber objektivistisch wäre ... das Verhältnis ist das Primäre, und die „Pole“, in die es sich auseinanderfaltet, sind von ihm selbst umschlossen, so wie das Lebendige alle seine Lebensäußerungen in der Einheitlichkeit seines organischen Seins umschließt“[20]. Husserl selbst kommt wohl nicht mehr zu den Folgen dieser entscheidenden Einsichten. Die Analyse der „Lebenswelt“ selbst erfolgt überhaupt erst in der Spätzeit der Phänomenologie[21]. Die von Hubert Hohl angekündigte Untersuchung über „Lebenswelt und Geschichte“ wird zeigen müssen, wie weit Husserl in seinen letzten Jahren noch die Analyse der Lebenswelt durchführen konnte; erst dann wird auch die Entscheidung der Frage reifer, wie weit Husserl mit diesem Begriff der „Lebenswelt“ seine Phänomenologie radikal umbildete. Die Untersuchung über die „Lebenswelt“ darf aber ihrerseits nicht vom Gesamtwerk isoliert werden; so ist z. B. zu fragen, wie weit die Thematisierung der „Lebenswelt“ zusammenhängt mit den Aporien der „Ausschaltung der natürlichen Einstellung der Welt“ (vgl. Ideen I, Zweiter Abschnitt). Gelingt diese „Einklammerung“? Oder bedeutet die sich steigernde Artikulation der „Lebenswelt“ die Verdeutlichung einer Voraussetzung, die Husserl implizit immer schon machte und machen mußte?

Wie die Antworten auch ausfallen, es ist jedenfalls sicher, daß hier eine der fruchtbarsten Entdeckungen Husserls liegt. Gerade Heidegger hat diese Dimension sehr vertieft. Die Einzelanalysen im Rückgang auf die ursprünglichen Kontakte mit der Lebenswelt sind zweifellos überaus fruchtbar; gerade die Sprachanalyse und ihre Verwurzelung in der jeweiligen geschichtlichen Welt[22] decken tiefe Schichten auf. Die philosophische Bedeutung der Hebung des unreflektierten Vorverständnisses zu „wissenschaftlicher“ Ausdrücklichkeit durch Analyse der Sprachfunktionen[23] ist nicht von der Hand

---

19 Vgl. Krisis, S. 99.

20 Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 235.

21 Vgl. die oben zitierten Arbeiten von H. Lübbe (bes. Kant-Studien 1960/61). Hier sei noch der Aufsatzband von Alphonse de Waelhens, Existence et signification, Louvain-Paris 1958 erwähnt, der sich auch mit Merleau-Ponty und Sartre beschäftigt. Die synthetischen Versuche des Verfassers selbst zeigen aber die im guten Sinne fragwürdigen Punkte: Spekulation *und* Analyse, Faktizität *und* „Wahrheit“, Geschichte *und* „Totalität“. Die Grundbegriffe de Waelhens’ kommen aus sehr verschiedenen philosophischen Lagern. Wird in dem im Vorwort versprochenen größeren Werk eine einheitlich gedachte Zusammenschau gelingen? Sie wird sicher nicht gelingen ohne eine gründliche Auseinandersetzung mit dem frühen und dem späten Heidegger.

22 Vgl. was wir oben bei Heidegger in dieser Hinsicht aufwiesen II, 2.

23 Das ist keine Erfindung der Neuzeit. Man klärt heute die Begriffsbildung des Aristoteles durch die Einsicht auf, daß er weitgehend seine Begriffe und Prinzipien gewann durch die Erhebung der in Überlieferung und Sprache wirksamen, aber verborgenen Vorverständnisse; solche Thematisierung des strukturalen Gehalts der griechischen Umgangssprache zeigt sich z. B. in dem Ausdruck τὸ τὶ ἦν εἶναι vgl. dazu C. Arpe, Das τὶ ἦν εἶναι bei Aristoteles, Hamburg 1938, E. Tugendhat, Ti Kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe (Symposion 2), Freiburg-München 1958, bes. S. 18 Anm. 18, S. 19 Anm. 20, S. 91 Anm. Ähnliches gilt für den Begriff ὕλη (vgl. jetzt G. Patzig, Bemerkungen über den Begriff der Form, in: Archiv für Philosophie 9 (1959/1960) Heft 1, S. 93-111, S. 102f.). E. Kapp (Greek Foundations of Traditional Logic. New York 1942) hat die Aufdeckung von Voraussetzungen, die man zwar gemacht hat, um die man

zu weisen; aber auch für die philosophische Diskussion der Grundlagen von Naturwissenschaft, Semantik, logischem Positivismus und für die Hermeneutik überhaupt ist der Rückgang auf die „natürliche Sprache“ selbst eine erste Notwendigkeit[24]. Hier werden allerdings apriorische Strukturen aufgedeckt, die den Husserlschen Begriff des „Apriori“ sprengen. Auch hier greift das Prinzip Husserls über seine eigene Interpretation hinaus. Ja, die neue Deutung und Anwendung kehrt sich gegen die transzendentale Phänomenologie überhaupt. Husserl bestimmt in den Vorlesungen von 1907 einen doppelten Begriff des „Apriori“: einmal eine auf generelle Essenzen und allgemeine Gegenständlichkeiten gerichtete Erkenntnis und schließlich „alle Begriffe ..., die als Kategorien eine in bestimmtem Sinne prinzipielle Bedeutung haben, und dann weiter die Wesensgesetze, die in diesen Begriffen gründen“[25]. Aber dieses Apriori bleibt bei Husserl, auch da, wo er von der Lebenswelt spricht – ein intentionaler Geltungsbereich und ein Horizontphänomen; jedenfalls muß für die Aufklärung dieser wie aller sonstigen Erwerbe menschlicher Aktivität zuerst die Lebenswelt in Betracht gezogen werden, und zwar in der wirklich konkreten Universalität, in welcher sie aktuell und horizonthaft alle von den Menschen für die Welt ihres gemeinsamen Lebens erworbenen Geltungsauflagen in sich schließt, diese letztlich insgesamt bezogen hat auf einen abstrakt herauszuinterpre-

---

aber nicht explizit weiß, als den Entstehungsgrund der aristotelischen formalen Logik entdeckt. Vgl. ders., Artikel „Syllogistik“ in Pauly-Wissowa RE IV A (Sp. 1046-1067); vgl. G. Patzig, Die aristotelische Syllogistik (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 3. Folge, Nr. 42) 1959, Für andere Bereiche vgl. B. Snell, Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen, in: Die Entdeckung des Geistes, 3. Auflage Hamburg 1955, S. 299-319 (vgl. auch J. Lohmann zu Platon in Lexis IV, 1 (1954) S. 154); G. Patzig, Theologie und Ontologie in der „Metaphysik“ des Aristoteles, in: Kant-Studien 52 (1960/1961), S. 185-205, bes. 194ff.; W. Wieland, Aristoteles als Rhetoriker und das Problem der exoterischen Schriften, in: Hermes 86 (1958), S. 323-346; eine erste Einführung in diesen Komplex bietet W. Wieland (Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik, in: Kant-Studien 92 (1960/1961), S. 206-219). Vgl. G. Verbeke, Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote, in: Revue philosophique de Louvain 59 (1961), S. 405-430.

[24] Das kann hier nur kurz angedeutet werden; die neue Informationstheorie sieht sich mehr auf die „natürliche Sprache“ zurückverwiesen (vgl. C. F. v. Weizsäcker, Die Sprache als Information, in: Die Sprache. Gestalt und Gedanke, V. Folge des Jahrbuches der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München 1959, S. 45-76, bes. S. 68f., 70, 71, 75f.) Werner Heisenberg verteidigt die Sprache des gewöhnlichen Lebens gegenüber den künstlichen Begriffsbildungen der Wissenschaft; vgl. Physik und Philosophie. Ullstein-Buch Nr. 249. Berlin 1959 – Deutsche Ausgabe der Gifford Lectures – S. 139-154, Kap. X.; ferner Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik, in: Wort und Wirklichkeit, Vortragsreihe München 1960, München 1961, S. 32-62, bes. 32f., 36ff.; S. 49, 62. Die Semantik meint, nach vielen vergeblichen Versuchen sei es doch notwendig, für die Definition des Begriffs Wahrheit „an den geläufigen Sprachausdruck anzuknüpfen“ (W. Stegmüller, Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap. Wien 1957, S. 15). Sie selbst freilich vermöge nicht mehr nach dem zu fragen, was denn „die natürliche Sprache“ und der „Alltagsgebrauch der Sprache“ selbst sind, geschweige denn nach dem Wesen der Sprache zu fragen, weil gerade in der Semantik und im logischen Positivismus die Vorurteile über die Philosophie ein weiteres Fragen ersticken. Heidegger selbst beachtet kritisch diesen Rückzug auf die „natürliche Sprache“, wenn er schreibt: „Die Informationstheorie begreift das Natürliche als den Mangel an Formalisierung“ (US 264). Weitere aufschlußreiche Zusammenhänge verbietet der beschränkte Raum.

[25] Die Idee der Phänomenologie (Husserliana II). S. 51. – Husserl selbst spricht seine Abneigung gegen das Wort „Apriori“ schon in den LU klar aus. Später gebraucht er das Wort noch viel verlegener. Er möchte es überhaupt vermeiden. Vgl. Ideen I (Husserliana III, S. 8).

tierenden Weltkern: die Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“[26]. Auch in der Vertiefung durch den Lebensbegriff bleibt das „reine Ich“ und die Ableitung aus letzten Bewußtheitsgegebenheiten die Grundlage für die Untersuchungen. Man kann in dem reinen Ich das Schema einer cartesianischen Erkenntnistheorie sehen; vielfach fällt in diesem Zusammenhang auch der Vorwurf des „Platonismus“ gegen Husserl. Allein man kann sich fragen, ob die „Wesensschau“, die am Grunde dieser Einwände steht, dabei richtig verstanden wird, vielleicht muß man sich fragen, ob diese überhaupt einen so bedeutsamen Platz einnimmt. Versteht man unter dem Schlagwort „Platonismus“ hier aber das Problem, wie denn die reduzierten Momente selbst in Beziehung stehen zum Bewußtseinsgrund, zum Bewußtseinsleben und zum „Leben überhaupt“, ob ihre Seinsweise und ihr Reduziertsein wesentlich darin besteht, von der „wirklichen Wirklichkeit“ getrennt zu sein und ein fragwürdiges Eigendasein zu führen als ungeklärte „Momente“ oder als cogitationes, dann kann man sich unter diesem Titel dennoch etwas Entscheidendes denken. Unter diesem Vorbehalt bleibt es dann auch richtig, was Hermann Lübbe in seinem Aufsatz „Das Ende des phänomenologischen Platonismus“[27] festgestellt hat: „*Sein und Zeit* also bezeichnet das Ende der klassischen Epoche phänomenologischer Forschung.“

d) Ursprung, Sinn und Einheit des Heideggerschen Weltbegriffs

Aber diese wichtige Folgerung darf nicht verdecken, daß die Welt-Analyse Heideggers in „Sein und Zeit“ im Dienst der durch die Ausarbeitung der Seinsfrage geforderten existenzialen Analytik bleibt. Die Frage geht nicht nur über Husserls „transzendentales Subjekt“ und über das „Bewußtseinsleben“ hinaus, denn auch die Entdeckung der „Faktizität“ des Daseins bildet kein selbständiges Ziel[28]. Sie drängt ohnehin über sich hinaus, weil sie selbst die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen ihrer selbst stellen muß, wenn sie die variable „Ganzheit“ der „Lebenswelt“ überhaupt in den Blick bekommen will. Sonst bleibt sie eben „nur“ eine „Philosophie der Geschichten“ (W. Schapp); Heidegger sucht nach dem Verstehen des In-der-Welt-seins überhaupt und nach dessen Ermöglichung. „Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als begegnendes objektiviert werden kann?“[29]. Das In-der-Welt-sein ist vom Seinsverständnis nicht zu trennen.

Heidegger gewinnt den „Welt“-Begriff nicht so sehr im Rückgang zum griechischen Kosmos-Begriff, sondern für ihn hat sich mit dem neuen ontischen Existenzverständnis des Christentums die wesentliche Seite des „Weltbegriffs“ verschärft und verdeutlicht:

---

26 Krisis, S. 136. – Die Lebenswelt selbst ist geschichtlich: „Das Sein der Welt ist zeitmodales Sein“ (Krisis, S. 494), aber diese „Geschichtlichkeit“ und die „absolute Historizität“ bleiben noch zu klären.

27 A.a.O. (vgl. Anm. 3), S. 236. – Vgl. ders., „Sprachspiele“ und „Geschichten“, S. 643: „Im ganzen blieb das Subjekt im Rahmen der Husserlschen Phänomenologie mit den Zügen einer Schreibtischexistenz behaftet.“

28 Das zeigt sehr gut die schärfste Stelle gegen Husserl in „Sein und Zeit“ (S. 229): das „Bewußtsein überhaupt“ und das „reine Ich“ stellen ein *„phantastisch idealisiertes* Subjekt“ dar; die Stelle steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage nach dem Apriori überhaupt („Wahrheitsvoraussetzung“).

29 SZ 366.

die Beziehung von „Welt“ und menschlichem Dasein[30]. Denn „Welt“ ist ja nicht ein Titel für das „All des Seienden“ im Sinne Husserls, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann; er ist auch nicht gebraucht als ontologischer Terminus für das Sein des Alls des Seienden, gleich gar nicht für eine bestimmte Region des Seienden („die ‚Welt‘ des Physikers“); schon eher trifft die Rede von einer „nächsten (häuslichen) Umwelt“ oder der „öffentlichen“ Wir-Welt: Welt ist kein Seiendes mehr, vielmehr das, *„worin“* ein faktisches Dasein als dieses „lebt“. Aber dieser Begriff selbst wird noch überhöht durch eine weitere Formalisierung: „Welt bezeichnet schließlich den ontologisch-existenzialen Begriff der *Weltlichkeit.* Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer ‚Welten‘, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt“[31]. Entsprechend bedeutet „die Abwandlung“ ‚weltlich‘ terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie zuvor eine solche des ‚in‘ der Welt vorhandenen Seienden. Dieses nennen wir weltzugehörig oder innerweltlich“[32].

Das ist eine äußerliche Begriffsbestimmung, die im Verlauf der Untersuchung selbst erst noch ihre Konkretion bekommen muß. Dennoch bleibt sie von entscheidender Tragweite; wer etwa in der Diskussion um Heidegger meint, daß in dessen Denken der Mensch ein rein „innerweltliches“ Wesen bleibe und daß der Mensch in der Wesenskennzeichnung als In-der-Welt-sein nur „zur Erde entschlossen“ sei, hat nicht nur die fundamentalontologisch beschränkte Thematik in „Sein und Zeit“ gegen Heideggers wiederholte Aussage willkürlich verabsolutiert, auch nicht nur einen bestimmten Begriff nach Belieben gebraucht oder verwechselt, sondern verkennt vermutlich von vornherein den Ansatz von „Sein und Zeit“ und damit zugleich die Idee der Fundamentalontologie; dabei muß man sich ebenso auch hüten, unter „weltlich“ bereits eine gottabgekehrte Gesinnung zu wittern, die sich nur dem Sichtbaren und dem vordergründigen Anschein zuwendet[33].

---

30 Vgl. WG 23 und bes. 24. – Zu Heideggers Weltbegriff ist heute noch lesenswert (besonders für den ausländischen Interessentenkreis an Heidegger) Walter Biemel, Le concept de monde chez Heidegger (Philosophes contemporains, Textes et Études 4), Louvain-Paris 1950; zum Weltbegriff überhaupt vgl. (außer Kant, Husserl, Jaspers und Heidegger) Hans Blumenberg, Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt (Studium Generale 1957), Helmut Höfling, Kants Ansätze zu einer Philosophie im Weltbegriff, in: Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag, München 1960, S. 105-120; die Akademieabhandlung von Karl Löwith, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1960, 4. Abhandlung), Heidelberg 1960. Ich kann auf diese Arbeit nicht ausdrücklich eingehen. Eine Auseinandersetzung müßte weit ausholen und nach Recht und Unrecht der Verbindung Descartes’ und Augustins fragen (Begriff der Innerlichkeit, vgl. die Augustinusliteratur der letzten Jahre über die interioritas, besonders Körner und Berlinger im deutschen Sprachraum), nach Löwiths Begriff der „Säkularisierung“, nach der Deutung Kants und nach der Stellung zum transzendentalen Denken überhaupt und endlich nach Löwiths Weltbegriff selbst.

31 SZ 65.

32 Ebd.

33 Zum Gebrauch des „weltlich“ überhaupt s. WG 24ff., 34ff. und in breiterer Darstellung bei Eugen Fink, Spiel als Weltsymbol, Stuttgart 1960, Abschnitt 18: „Vieldeutigkeit des Begriffs ‚weltlich‘“ S. 207-218; über Finks Unterschied in der Fassung des Weltbegriffes gegenüber Heidegger vgl. III,1 u.ö.

Gerade aber am biblischen Begriff des „kosmos“ im paulinischen Sinn zeigt sich ein wesentlicher Zug der Welt *bezüglich* des Daseins: „Die Beziehung wird so ursprünglich erfahren, daß κόσμος nunmehr direkt als Titel für eine bestimmte Grundart menschlicher Existenz in Gebrauch kommt. κόσμος οὗτος bedeutet bei Paulus (vgl. 1. Kor. u. Gal.) nicht nur und nicht primär den Zustand des „Kosmischen“, sondern den Zustand und die Lage des Menschen, die Art seiner Stellung *zum* Kosmos, seiner Schätzung der Güter. κόσμος ist das Menschsein im Wie einer gottabgekehrten Gesinnung (ἡ σοφία τοῦ κόσμου). κόσμος οὗτος meint das menschliche Dasein in einer bestimmten „geschichtlichen“ Existenz, unterschieden gegen eine andere schon angebrochene (αἰὼν ὁ μέλλων)[31]. Die Geschichte des Weltbegriffes kann hier nicht weiter verfolgt werden. Für unsere fundamentalontologische Betrachtung des In-der-Welt-seins ist wichtig, daß der Weltbegriff „auf die Auslegung des menschlichen Daseins *in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen* abzielt“[32].

In diesem Sinne ist die einheitliche Leitformel Dasein als *In-der-Welt-sein* eine Anzeige dafür, diese Einheit von Dasein und Welt als eine Ganzheit zu nehmen und zu verhüten, daß das Phänomen gesprengt wird. Wenn die Welt ein transzendentaler Begriff ist, hat er nur Sinn auf ein „Subjekt“ hin; gleichzeitig ist aber die so verstandene Welt ein Konstitutivum des Daseins. So erbringt die begriffliche Durcharbeitung des Weltphänomens einen Aufweis der Grundstrukturen des Daseins. Das „In-der-Welt-sein“ zeigt sich schon von sich selbst her in einer aus drei Momenten bestehenden Struktureinheit: die Formel „in der Welt“ wird der ontologischen Bedeutung und der Funktion der Idee der Weltlichkeit nachfragen; das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist, soll in seiner grundsätzlichen Bestimmung zur Aufweisung kommen; und schließlich das „In-Sein“, das die besondere Beziehung des Daseins hinsichtlich der Welt zum Ausdruck bringt: Dasein hält sich schon immer auf bei ..., es ist immer schon vertraut in der Ganzheit einer Welt. Es ist „bei“ den Dingen, „wohnt“ darin und ist gewohnt, in einem Umkreis von wohlbekannten Seienden zu stehen.

Hier hilft kein Gegensatz von Subjekt und Objekt mehr, um die Einheit durch ein Umgreifendes zu bewahren, denn bereits die Idee eines Subjektes zerstört die Einheit des In-der-Welt-seins. Sie verfehlt den phänomenalen Bestand des *Daseins.* Dasein und Welt decken sich nicht mit der Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Denn der Weltbegriff in eins mit dem Dasein soll gerade die ontologische Notwendigkeit der Verbindung „Subjekt-Objekt“ verständlich machen. Die Welt selbst ist die Struktur des Zueinander, der mögliche Bezugsraum. Die Welt ist kein Ding, und auch das In-der-Welt-sein ist kein Ding. Der „Standpunkt“ von „Subjekt“ und „Objekt“ wird erst auf dem Grunde der Ontologie der Welt möglich, weil erst die vorgängige Einheit des In-der-Welt-seins die variable Zuordnung von „Subjekt“ und „Objekt“ ermöglicht. Der „Gegenhalt“ von Subjekt und Objekt muß schon vor jeder fixen Relation und Korrelation gedacht werden; der recht verstandene „Weltbegriff“ (der das Dasein einschließt) bringt als das „Worin“ des Aufenthalts das Auseinandertreten von „Subjekt“ und „Objekt“. Ein erste Auslegung könnte sagen: „das Dasein ist das Sein dieses ‚Zwischen‘. Irreführend bliebe die Orientierung an dem ‚Zwischen‘ trotzdem. Sie macht unbesehen den ontologisch unbestimmten Ansatz des Seienden mit, wozwischen dieses Zwischen als solches ‚ist‘.

---

31 WG 24. [eigentlich Anm. 34; falsche Anmerkungszählung im Original]

32 WG 26.

als solches ‚ist'. Das Zwischen ist schon als Resultat der convenientia zweier Vorhandenen begriffen. Der vorgängige Ansatz dieser aber *sprengt* immer schon das Phänomen, und es ist aussichtslos, dieses je wieder aus den Sprengstücken zusammenzusetzen. Nicht nur der ‚Kitt' fehlt, sondern das ‚Schema' ist gesprengt, bzw. nie zuvor enthüllt, gemäß dem die Zusammenfügung sich vollziehen soll. Das ontologisch Entscheidende liegt darin, die Sprengung des Phänomens vorgängig zu verhüten, das heißt seinen positiven phänomenalen Bestand zu sichern"[33]. Das Dasein und die Welt stehen nicht in einem Nebeneinander oder in einem Gegenüber, weil beides immer noch aus dem Gedanken des Zusammenvorhandenseins zweier Dinge gedacht ist. Die Welt ist immer schon weiter als jedes mögliche „Objekt"[34]; und wenn die Welt „subjektiv" erscheint, dann ist sie in ihrer Weite „objektiver" als jedes mögliche „Objekt"[35]. Wenn hier das Wort „subjektiv" verwendet wird, so kann es nicht mehr in einen „Gegensatz" gebracht werden zu „objektiv", weil eben die „Reichweite" und „Räumlichkeit" dieser „Subjektivität" das In-der-Welt-sein ist. So verweist jeder Versuch, durch die Verwendung des Subjekt-Objekt-Schemas zu einer Vertiefung zu kommen, nur auf eine genuine Analyse des „natürlichen Weltbegriffes".

e) Der Wandel in der Deutung des unmittelbaren „Gegebenseins" und „An-sich-seins" des Seienden

Die Neufassung des Weltbegriffs verwandelt auch die Deutung der Weltverhaltungen des Daseins; so muß Heidegger auch die Interpretation der „Realität", der „Gegebenheit" und der „Wirklichkeit" in Angriff nehmen.

Nach Husserl hat es keinen Sinn, von Sachen zu reden, die einfach da sind. Die Gegenständlichkeit ist nicht in der Erkenntnis wie in einem Sack; die Erkenntnis ist ihrerseits nicht eine überall gleich leere Form. Das Gegebensein selbst vollzieht sich im Bewußtsein. Gegebenheit ist für den Phänomenologen nur ein sinnvoller Begriff im Medium unserer intentionalen Erkenntnis. Nur in der Erkenntnis kann das Wesen der Gegenständlichkeit in allen ihren Grundgestaltungen betrachtet werden. Jedes Erkenntnisobjekt zeigt sich als Erkenntnisphänomen.

Dadurch wird nun zweifellos der Begriff des „Gegebenen" erweitert über eine positivistische Auffassung hinaus. Gegebenheit reicht so weit, wie weit wirkliche „Evidenz" erreicht werden kann. Mit dieser Bestimmung der Gegebenheit ist aber der Begriff des Phänomens (vgl. Exkurs II) von Anfang an bewußt zweideutig gehalten: die Erkenntnisse als Erscheinungen, in denen sich Gegenständlichkeiten darstellen, und die Gegenständlichkeiten selbst als sich so darstellende; kurz und noch verschärft: das Erscheinen selbst und das Erscheinende, noch dazu das Problem der Korrelation von Erkenntnisobjekt und Erkenntnisphänomen.

Wir sahen bereits, wie sich durch das betonte Interesse an der Analyse der subjektiven Weisen, wie sich die Gegenstände im Erlebnis geben, der Schwerpunkt verlagert und die im Ansatz schon erfolgte Beschränkung des Phänomen-Begriffs sich dadurch deutlicher zeigt. Entscheidend wird dabei, wie sich das Subjekt zu den Gegenständen

---

33 SZ 132.
34 Vgl. SZ 366.
35 Ebd.

verhält, wie es dazu kommt, sich von ihnen solche „Vorstellungen“ zu bilden. Im Grunde sind die Erscheinungen so und so geformte Denk- und Bewußtseinsakte aus dem Horizont der Vorstellung. Das Erscheinen des Erscheinenden, von Husserl mit dem mißverständlichen Wort „subjektives Phänomen“ betitelt, ist eigentlich die cogitatio (vgl. Exkurs II). Darin spielt z.B. die Geschichtlichkeit eines Phänomens prinzipiell keine Rolle mehr (vgl. II,3 und Exkurs III).

Uns geht es jetzt um eine andere Voraussetzung, die Husserl „selbstverständlich“ macht. Wie erreicht die gebende Anschauung, das schlichte Anschauen, Gewahren und Wahrnehmen die „originäre Gegebenheit“? Sind die Seienden als „Gegenstände“ „leibhaftig gegenwärtig“ und originär gegeben? Ist die anschauliche Klarheit der Evidenz und die „Reinheit“ die erste, einzige und überhaupt die wichtigste Forderung? Besteht die „Anschauungsferne“ nur in einer „Unklarheit“? Ist das Phänomen von selbst wirklich in sich und als es selbst in eine „absolute Nähe“ gekommen, wenn seine so verstandene reine Selbstgegebenheit gewonnen ist? Gibt es „absolute Nähe“? Was für ein Seiendes kann für sich beanspruchen, absolute Nähe zu haben?

Wie gibt sich das Seiende *in den* Verhaltensweisen des *in*-der-Welt-seienden Daseins? Ist die Husserlsche Phänomenologie dicht genug bei den Sachen? Wie kann diese Nähe genähert werden? Wie legt sich das Erscheinen des Erscheinenden aus, wenn es nicht mehr als cogitatio „Gegenstand“ der Reflexion ist (vgl. Exkurs II), sondern *in* der Helle des seinsverstehenden Daseins in der gleichursprünglichen Entdeckung der Welt aufscheinen kann? Was ist dann das „Sein“ dieses Seienden? Geht Husserl nicht noch aus von einem ungerechtfertigten Begriff des „An-sich-seins“ der transzendentalen „Welt“, welche „Tatsache“ er dann „einklammert“? Wie sind die Seienden „an sich“?

Mit der ursprünglichen Einbeziehung der nicht daseinsmäßigen Seienden in das In-der-Welt-sein kommt die Bestimmung des einzelnen Seienden in eine große Aporie. Es ist klar, daß das An-sich-sein der innerweltlichen Seienden nur faßbar wird auf dem Grunde des Weltphänomens. Wenn das In-der-Welt-sein zugleich ein Sich-Aufhalten bei den Dingen besagt, ein Vertraut- und Gewohntsein „an“ eine „Umwelt“[36], dann wird das „An-sich“ der nächsten Dinge in einem unausdrücklichen und unauffälligen Besorgen begegnen. Die Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit und Unaufsässigkeit sind nicht bloße privative Ausdrücke, sondern bringen einen positiven phänomenalen Zug des Seins des zunächst Gebrauchten und Besorgten; Das Werkzeug ist gerade „an sich“ und zeigt sich an ihm selbst, wenn es gehandhabt und gebraucht wird: es zeigt sich in seinem „Sein“ als ein solches, das darin aufgeht, „zur Hand zu sein“. Es ist ein Zuhandenes. „Diese ‚Un‘ [in Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit und Unaufsässigkeit] meinen den Charakter des Ansichhaltens des Zuhandenen, das, was wir mit dem An-sich-sein im Auge haben“[37]. Die „Dinglichkeit“ des Dinges ist also gar nicht so einfach aufzuklären. Es zeigt sich in seinem Sein zunächst als Zuhandenes und nicht als ein Vorhandenes, d.h. als ein vorgefundenes vereinzeltes, raum-zeitlich feststellbares „Etwas“. Es bleibt selbst völlig unauffällig. So wird das „An-sich-sein“ zum Problem. „Man beruft sich meist ontisch emphatisch auf dieses An-sich des Seins und mit phänomenalem Recht. Aber diese *ontische* Berufung erfüllt nicht schon den Anspruch der mit solcher

---

36 Über den Begriff der „Umwelt“ als einen rein existenzial zu interpretierenden Begriff s. SZ 57f., 70, 101, 103f., 105f. u.ö.

37 SZ 75.

Berufung vermeintlich gegebenen *ontologischen* Aussage“[38]. Die ursprüngliche „Gegebenheit“ des Nichtdaseinsmäßigen in seinem „An-sich“ ist also durch sein Zuhandensein für... auf das Dasein verwiesen. Aber das Dasein ist nicht zu interpretieren als ein in der „Welt“ (im Sinne des Alls des Seienden) herumhantierendes Subjekt; daß die Einbezogenheit in die Welt sich nicht ausdrücklich „meldet“, ist kein Beweis dafür, daß sie nicht da ist; ein solches Besorgen und Gebrauchen ist nicht irrational, denn phänomenal liegt bis jetzt kein Grund vor, nur die thematische Bewußtheit und Ausdrücklichkeit auszuzeichnen mit dem Charakter des „Geistigen“ und des „Rationalen“. Der Umgang mit einem Zuhandenen, mit einem „Zeug“, erfaßt dieses Seiende nicht thematisch und betrachtet es auch nicht als vorkommendes Ding. „Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ‚Handlichkeit‘ des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit. Nur weil Zeug *dieses* ‚An-sich-sein‘ hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar ... Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des ‚Um-zu‘. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*“[39]. Der tiefere Sinn der „Zuhandenheit“ wird noch untersucht werden.

f) Das Aufleuchten der Welt

Die Welt als die Verweisungsmannigfaltigkeit des „Um-zu“ wird deshalb nicht auffällig, weil sich das Dasein ganz in das Besorgen gelegt hat. „Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam ganz zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein. Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk; das jeweils Herzustellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet“[40]. Damit in dem alltäglichen Besorgen der „Umwelt“ das zuhandene Zeug in seinem „Sein“ und „An-sich“ ursprünglich sich soll zeigen können, müssen die Verweisungen (des einen Zeugs auf das andere, z.B. des Hammers auf den Nagel) und die eröffneten Bahnen, darin die Umsicht in ihrem Umgang „aufgeht“, unthematisch bleiben; dennoch hat die Umsicht das Bezugsganze immer schon „verstanden“. So kann Heidegger sagen*: „Das Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des

38 SZ 76.
39 SZ 69.
40 SZ 69f.

An-sich-seins dieses Seienden“[41].

Wann meldet sich aber die Welt? Die Erfahrung zeigt, daß ein zunächst hergerichtetes Ding nicht geeignet ist für einen bestimmten Gebrauch. Es wird in seinem Zeugcharakter fraglich und wird in dem selbstverständlich umsichtigen Umgang einer Verweisungsganzheit in seiner Unbrauchbarkeit entdeckt: es wird aufdringlich, auffällig und aufsässig („es liegt einem im Weg herum“, wofür „man keine Zeit hat“); es gehört nicht her. In solcher Störung tut sich die Vorhandenheit des Zuhandenen kund: „Das Zeug wird zu ‚Zeug‘ im Sinne dessen, was man abstoßen möchte; in solcher Abstoßtendenz aber zeigt sich das Zuhandene als immer noch Zuhandenes in seiner unentwegten Vorhandenheit“[42]. In der Störung der Verweisung (in der Unverwendbarkeit und Unhandlichkeit eines „Zeugs“ für...) wird ontisch für die Umsicht die Verweisung ausdrücklich, die sich an dem unbrauchbar gewordenen Werkzeug stößt und deswegen aufmerkt. Der ganze Werkzusammenhang und die „Werkstatt“ treten in die Sicht; der Zeugzusammenhang kommt zum Vorschein. Die Verweisung auf das jeweilige Da-zu wird geweckt und tritt aus seiner verborgenen Vertrautheit heraus in eine deutlichere Sicht, und darin zeigt sich dann „das Ganze“, worin sich das Besorgen immer schon aufgehalten hat. „Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt“[43].

Der Bruch in dem vertrauten und einfachen Verweisungszusammenhang der Dinge unter sich läßt das „Ganze“ aufleuchten. Was so zum Vorschein kommt, ist selbst kein Zuhandenes und auch freilich kein Vorhandenes, das das zuhandene Zeug fundieren könnte. Welt ist keine Bestimmung des innerweltlichen Seienden. Aber die Welt bestimmt dieses Seiende so sehr, „daß es nur begegnen und als entdecktes Seiendes in seinem Sinn sich zeigen kann, sofern es Welt ‚gibt‘. Aber wie ‚gibt es‘ Welt?“[44].

Die Seinsart des Zuhandenen darf nicht verstanden werden als bloßer Auffassungscharakter, als ein Sehen unter bestimmten „Aspekten“, „als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise ‚subjektiv gefärbt‘. Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der ‚Welt‘ Vorrang und Führung haben müßte“[45]. Der Umkreis des besorgenden Aufgehens bei dem zuhandenen Zeug ist selbst kein vorhandener Zusammenhang. Das Zeug ist vor aller „theoretischen“ Betrachtung und Feststellung „da“. „Es ist selbst der Umsicht unzugänglich, sofern diese immer auf Seiendes geht, aber es ist für die Umsicht je schon erschlossen“[46]. In der „Erschlossenheit“ ist die Welt aufgeschlossen in ihren Bahnen und Bezügen. So wird die weitere ontologische Analyse fragen müssen nach den näheren Bedingungen für das Erschlossensein von Welt. Wie ist es möglich, daß Welt immer

---

41 SZ 75. – Zum „An-sich-sein“ der Dinge vgl. SZ 69, 71, 74, 75f., 87, 88, 106, 116, 209, 212.

42 SZ 74. – Vgl. die gute phänomenologische Charakteristik ebd.: „In der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit geht das Zuhandene in gewisser Weise seiner Zuhandenheit verlustig. Diese ist aber selbst im Umgang mit dem Zuhandenen, obzwar unthematisch, verstanden. Sie verschwindet nicht einfach, sondern in der Auffälligkeit des Unverwendbaren verabschiedet sie sich gleichsam. Zuhandenheit zeigt sich noch einmal, und gerade hierbei zeigt sich auch die Weltmäßigkeit des Zuhandenen.“

43 SZ 75.

44 SZ 72. – Das eingefügte „als“ erhellt wohl etwas besser den Sinnzusammenhang; es fehlt freilich auch im Text der 10. Auflage von „Sein und Zeit“ (1961).

45 SZ 71. – Die kategoriale Verfassung des „Zuhandenen“ bleibt freilich ein schweres Problem, dasselbe gilt für die Interpretation der „Vorhandenheit“, vgl. IV, 2.

46 SZ 75.

schon mitentdeckt ist mit dem Seienden, daß sie sogar vorgängig zu allem Seienden schon erschlossen ist? Wie kann denn die Welt Zuhandenes begegnen lassen?

Diese Fragen werden in einer weiteren Analyse des Bezugs von Welt und Dasein zu beantworten sein. Doch näher liegt uns eine andere Frage. Was soll denn das Herbeizerren und Erzählen von solchen Alltäglichkeiten und Trivialitäten? Ist das noch Philosophie – zu sehen, wie ein Hammer gehandhabt wird? Beschränkt sich die existenziale Analytik nicht schon im ersten Zug auf eine „pragmatische" Sicht des mit Werkzeugen hantierenden homo faber, der sich letztlich in seiner Welt verliert? Wozu denn die Analyse dieser „Alltäglichkeit" in einer angeblich fundamentalontologischen Untersuchung?

g) Die Bedeutung der Alltäglichkeitsanalyse für die Interpretation des „Gegebenen"

Die Antwort ist nicht gegeben durch den Hinweis, daß die Phänomenologie nicht zurückscheue vor den subtilsten Analysen auch der einfachsten und trivialsten Dinge. Die Analyse der Alltäglichkeit ist auch nicht angesetzt, um das schon von Nietzsche geforderte Unternehmen durchzuführen, die alltägliche Lebensweise des Menschen wissenschaftlich zu durchforschen[47]. Das Ziel dieser Aufweisungen in „Sein und Zeit" ist auch nicht darin zu sehen, als ob der Phänomenologie „klassischen" Stils mit ihrem „Platonismus" ein Ende bereitet werden sollte durch die Betonung des Konkreten. Die Aufweisung der alltäglichen Geschehnisse hat primär ontologischen Charakter. Das wird besonders auch daraus ersichtlich, daß die Aufweisungen thematisch sich nur im Rahmen des Notwendigsten halten; die Darstellung erfolgt fast immer in einer sehr gerafften und meist äußerst formalisierten Weise; es geht keineswegs um das farbenreiche Bild einer universal erschlossenen „natürlichen Welt". Die Alltäglichkeit ist überhaupt keine besondere und absonderliche „Seite" am Dasein. Die prägnanten Strukturen, sichtbar an extremen Phänomenen und in breiten Spielarten, zeigen den phänomenalen Charakter des Daseins als In-der-Welt-sein. Die Alltäglichkeit ist eine Weise *zu sein.* Dabei bietet sich diese dar, wie sie im Miteinander der öffentlichen Offenbarkeit zur Erscheinung kommt und wie sie sich „normalerweise" für „jedermann"[48] bezeugt. Sie ist die *„nächste* Seinsart des Daseins"[49]; darin ist es *„zunächst"* und *„zumeist"*. Für die existenziale Analytik stellt der „natürliche" Horizont dieser „durchschnittlichen Indifferenz" den „ersten Ansatz"[50] dar.

Die Alltäglichkeit ist so sehr die nächste Seinsart des Daseins, daß sie dadurch übersehen wurde. „Und weil nun die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Daseins *übersprungen.* Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene"[51]. Worin liegt denn diese ontologische Bedeutung? Sie liegt einmal in der Aufweisung des Daseins als

---

47 Vgl. Stück 7 der „Fröhlichen Wissenschaft".
48 Vgl. SZ 370.
49 SZ 66.
50 SZ 371.
51 Ebd.

In-der-Welt-seins; dann führt sie aber zu der Einsicht, daß das alltägliche Dasein die vorontologische Auslegung seines Seins am Sein des innerweltlichen vorhandenen Seienden vollzieht. Weil darin mit dem Sein des zunächst Zuhandenen auch die Welt übersprungen wird, tritt die „Welt" als der universale Dingzusammenhang an ihre Stelle. Das Sein des Seienden selbst wird als vorhandene Realität ausgelegt. Damit hat die existenziale Analytik die im Dasein selbst liegenden Tendenzen und den „Ursprung" der „natürlichen" und „selbstverständlich" gewordenen Verhaltensweisen aufgedeckt. Diese Erkenntnis bildet eine wertvolle Anweisung für die *ursprüngliche* Interpretation des Daseins.

Dadurch macht sich die Alltäglichkeits-Analyse der Fundamentalontologie die Mühe, einmal das in seiner Phänomenalität genauer zu betrachten, was bei Husserl „eingeklammert" wird. Zwar sagt Husserl in § 135 der Ideen I, daß das Eingeklammerte nicht von der phänomenologischen Tafel weggewischt werde. Es werde eben nur „eingeklammert", als solches sei es aber doch noch im „Hauptthema der Forschung". Aber es ist nur da und anwesend im Modus der „Vertretung", in der „Immanenz".

Heidegger zeigt nun aber gerade in der Analyse der Alltäglichkeit, daß das Dasein mit dem eigentlich selbstverständlichen Ansatz der „Realität" und der „Gegebenheit" in eine Falle lief. Diese Falle ist das Sein des Daseins selbst, weil es entsprechend seiner Seinsart immer schon in einer bestimmten Weise bei den Seienden ist. Die Weise der „Selbstgebung" kann also hier eine Art Verführung sein, weil sie vielleicht gerade nicht das ursprüngliche Sein des Seienden aufweist und dabei den Anschein der Unmittelbarkeit aber steigert. Ähnlich steht es mit dem Begriff der Evidenz, der aus der nur hinsehenden Betrachtungsweise stammt. „Das Dasein muß sich allererst an Sachverhalte verloren haben – was eine eigene Aufgabe und Möglichkeit der Sorge sein kann – um die reine Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz zu gewinnen"[51a].

Wie tiefgründig diese Versuchung ihr Unwesen treibt und wie nachhaltig sie droht, wird erst ganz deutlich, wenn man die Betrachtung ausdehnt auf die alltägliche Seinsweise des Daseins selbst. Mit ihr wird auch die Einsicht in die fundamentalontologische Bedeutung der Alltäglichkeit noch mehr offenbar.

h) Ichheit und ontologische Verfassung des Daseins

Wir kennen schon die Verhaltensweise des in der Welt besorgenden Daseins. Umsichtig sich verlegend in das Besorgen, geht es selbst zunächst und zumeist auf. Es schöpft die Seinsauslegung aus dieser nächsten Seinsart. Dabei ist es nie eigentlich „allein", sondern steht im Horizont der Ansichten, Deutungen, Haltungen und Meinungen dessen, was „man" über diese und jene Sache denkt und sagt. Die Interpretation des Daseins in der Seinsart des Man bringt zum Vorschein, daß das Dasein nicht nur zunächst und zumeist von seiner *Welt* benommen ist, sondern daß die Bestimmung des In-Seins in einer solchen Welt erkennen läßt, daß das eigene Dasein und ebenso das Mitdasein Anderer zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt her begegnet. Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, gar nicht es selbst in seiner eigentlichen Möglichkeit. *„Wer* ist es denn, der das Sein als

---

[51a] SZ 264f.

alltägliches Miteinandersein übernommen hat?“[52] Eine solche Frage scheint völlig sinnlos zu sein, denn man antwortet einfach mit dem *„Ich* bin es“. Auch die formalanzeigenden Bestimmungen des Daseins[53] betonten schon die Jemeinigkeit des Daseins: „Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines. Diese Bestimmung *zeigt* eine *ontologische* Verfassung *an,* aber auch nur das. Sie enthält zugleich die *ontische* – obzwar rohe – Angabe, daß je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere. Das Wer beantwortet sich auch dem Ich selbst, dem ‚Subjekt‘. „Das Wer gilt als das, was sich in Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse ständig durchhält und in solcher Identität den Zusammenhang wahrt. Verharrend bildet es die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und Erlebnisse zu einer Einheit. „Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zu Grunde liegende, als das *Subjectum.* Dieses hat als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des *Selbst.* Man mag Seelensubstanz ebenso wie Dinglichkeit des Bewußtseins und Gegenständlichkeit der Person ablehnen, ontologisch bleibt es bei der Ansetzung von etwas, dessen Sein ausdrücklich oder nicht den Sinn von Vorhandenheit behält. Substanzialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem her die Werfrage beantwortet wird. Dasein ist unausgesprochen im vorhinein als Vorhandenes begriffen. In jedem Falle impliziert die Unbestimmtheit seines Seins immer diesen Seins-sinn. Vorhandenheit jedoch ist die Seinsart eines nicht-daseinsmäßigen Seienden“[54]. Die ontische Fraglosigkeit der Aussage, daß „ich“ es bin, der je das Dasein ist, sagt also für den eigentlichen phänomenalen Charakter des

---

52 SZ 125.

53 Vgl. SZ 42ff., § 9.

54 SZ 114f. – Über Identität und Selbigkeit in diesem Sinne vgl. SZ 92, 99, 114, 373 u.ö. – Bereits Kant gebraucht oft das Wort „Selbst“ (vgl. KRV B 407 und B 134). Fichte schreibt bei dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (S. W. 1834-1846, Bd. I, S. 530): „Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Tätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet.“ In der Anmerkung dazu schreibt
Fichte: „Man bedient sich neuerdings, um denselben Begriff auszudrücken, häufig des Wortes: *Selbst.* Wofern ich richtig ableite, so bedeutet die ganze Familie, zu der dieses Wort gehört, z. B. selbiger usw., derselbe usw. eine Beziehung auf ein schon Gesetztes: aber schlechthin, inwiefern es *durch seinen bloßen Begriff* gesetzt ist. Bin *ich* dieses Gesetzte, so wird das Wort gebildet: *selbst.* Selbst setzt sonach den Begriff von Ich voraus: und alles was darin von Absolutheit gedacht wird, ist auch diesem Begriff entlehnt.“ Fichte meint, das Wort „Selbst“ sei im populären Vortrage „darum bequemer, weil es dem dabei doch immer mit gedachten Begriff des Ich überhaupt einen besonderen Nachdruck hinzufügt, dessen der gewöhnliche Leser wohl bedürfen mag“. Das Selbst wird in der Geschichte des deutschen Idealismus zu dem „Ort“, in dem die Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit denkend vereinigt wird. Für Hegel ist in der „Phänomenologie des Geistes“ das „Selbst“ in den Gestalten des „Geistes“ (S. 313ff.) zu finden; „das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch“ (S. 554). Heideggers Begriff des „Selbst“ bestimmt sich ausschließlich vom Sinn der Existenz her (Vgl. SZ 117, 318), vgl. über den Begriff der „Ständigkeit des Selbst“ bei Heidegger unter IV, 3. Heideggers Begriff des Selbstseins hat nichts zu tun mit Kierkegaards Selbstsein. Die Erörterung seines im Grunde unbestimmten Begriffs des Selbst hat ontologische Ausrichtung: „Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst,* sondern *die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen“* (SZ 320)! Im Grunde zielt diese Kritik auf die ontologische Grundlage Kants und des deutschen Idealismus (vgl. die wichtigen Ausführungen über die Paralogismen SZ 318ff.) „Offenbaren die Paralogismen trotz ihrer fundamentalen Bedeutung nicht die ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst von Descartes’ res cogitans bis zu Hegels Begriff des Geistes? Man braucht gar nicht ‚na-

Daseins sehr wenig. Die phänomenologische Analytik wird sogar die üblichen allerselbstverständlichsten Vorgegebenheiten eines thematischen Gebietes in Frage stellen, um die Jemeinigkeit des Daseins in der größtmöglichen Ursprünglichkeit zu erreichen. Die existenziale Analytik zeigt des weiteren tatsächlich, daß der Ansatz des „Ich" keine Handhabe bietet zu einer Erschließung des Daseins in der Alltäglichkeit. In diesem Zusammenhang geschieht auch eine sehr deutliche Zurückweisung der phänomenologischen Grundlagen Husserls; zwar betont Heidegger die grundlegende und rahmengebende Bedeutung einer vom Ich ausgehenden formalen Phänomenologie des Bewußtseins, aber in der entscheidenden Grundlegung der Fundamentalontologie durch die existenziale Analytik erweist sich letztlich die schlicht vernehmende Reflexion auf das Ich von Akten und die damit zusammenhängende Art der „Selbstgebung" als eine Verführung[55].

i) Das Mitsein zu den Anderen und die Herrschaft des Man als Seinsentlastung des Daseins

Das Dasein stellt sich mit dem Ansatz des Ich selbst eine Falle, weil es seine „Ichheit" voraussetzt: Ich bin; eine solche ontische Aussage ist immer richtig, aber für die ontologische Analytik ist sie als formale Anzeige in dem Sinne unverbindlich[56], daß ihr Sinn erst noch aufgewiesen werden muß. Da das Dasein kein weltloses Subjekt darstellt, sondern sich als In-der-Welt-Sein auslegt, versteht es sich gleichursprünglich aus der *Welt* her, in der das Dasein sich mit anderen daseienden Menschen besorgend und umsichtig aufhält. Die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins bestimmt als Grundverfassung des Daseins jede Weise seines Seins; sie gibt nicht bloß Seiendes frei von der Seinsart des Zuhandenen und Vorhandenen, sondern auch Seiendes, das gemäß seiner Seinsart *als* Dasein selbst in der Weise des In-der-Welt-seins „in" der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet[57]. Aber die Rede von den „Anderen" hier ist genau zu beachten, wenn sie nicht heimlich doch vom Ansatz des isolierten Ichs ausgehen will: es ist nicht

---

turalistisch' und ‚rationalistisch' zu denken und kann doch in einer nur verhängnisvolleren – weil scheinbar selbstverständlichen Botmäßigkeit der Ontologie des ‚Substanzialen' stehen" (SZ 320 Anm. 1). Zur Kritik an Kant überhaupt vgl. SZ 94, 109f., 144f., 203ff., 215, 271, 293, 318-321, 358, 366, 367, 419, 427. Für Hegel vgl. bes. SZ 171, 235 (Fußnote), 405, 427, 428ff., 433, 435 u.ö.

55 Vgl. SZ 115.: „Widerstrebt es aber nicht den Regeln aller gesunden Methodik, wenn sich der Ansatz einer Problematik nicht an die evidenten Gegebenheiten eines thematischen Gebietes hält? Und was ist unbezweifelbarer als die Gegebenheit des Ich? ... Vielleicht ist in der Tat das, was diese Art der Gebung, das schlichte, formale, reflektive Ichvernehmen gibt, evident. Diese Einsicht öffnet sogar den Zugang zu einer eigenständigen phänomenologischen Problematik, die als ‚formale Phänomenologie des Bewußtseins' ihre grundsätzliche, rahmengebende Bedeutung hat. – Im vorliegenden Zusammenhang einer existenzialen Analytik des faktischen Daseins erhebt sich die Frage, ob die genannte Weise der Gebung des Ich das Dasein in seiner Alltäglichkeit erschließt, wenn sie es überhaupt erschließt. Ist es denn apriori selbstverständlich, daß der Zugang zum Dasein eine schlicht vernehmende Reflexion auf das Ich von Akten sein muß? ... Das ‚Ich' darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen formalen Anzeige von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein „Gegenteil" enthüllt. Dabei besagt dann ‚Nicht – Ich' keineswegs so viel wie Seiendes, das wesenhaft der „Ichheit" entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart des ‚Ich' selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit."

56 Zur formalen Anzeige vgl. VI, 3, l + m, Exkurs III.

57 Vgl. SZ 118.

es ist nicht der Rest, der sich von mir unterscheidet, sondern es sind zunächst die, von denen man sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen „man" selbst auch ist. „Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines ‚Mit'-Vorhandenseins innerhalb einer Welt. Das ‚Mit' ist ein Daseinsmäßiges, Das ‚Auch' [des „auch mit da"] meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. ‚Mit' und ‚Auch' sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt.* Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein"*[58]. Das Dasein findet die Anderen also nicht in einem theoretischen Wegsehen von sich als dem Gegenhalt hin zu dem den Unterschied ergebenden Wogegen des Anderen. Das Dasein findet „sich selbst" zunächst nicht so; „Dasein findet ‚sich selbst' zunächst in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst *besorgten* umweltlich Zuhandenen"[59]. Das Andere begegnet immer in seinem Mitdasein in der Welt und nicht als vorhandenes Personending[60].

Im Mitsein sind die Anderen in ihrem Dasein schon erschlossen. „Im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer"[61]. Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins, und das Mitdasein bildet eine eigene Seinsweise von innerweltlich begegnendem Seienden. Der „Subjekt"-charakter des eigenen Daseins und der Anderen bestimmt sich existenzial, d.h. aus bestimmten Weisen zu sein. „Das eigene Dasein ebenso wie das Mitdasein Anderer begegnet zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt. Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst. *Wer* ist es denn, der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat?"[62] Dieses „Wer" wird von Heidegger in einer meisterhaften Analyse aufgedeckt; in zusammenfassender Kürze sei das „Ergebnis" skizziert: „Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen." Das Dasein will den Unterschied ausgleichen oder seinen Vorrang behalten. „Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit."* In dieser zum Mitsein selbst gehörenden Bezüglichkeit zeigt sich aber, daß das

---

58 SZ 118.

59 SZ 119.

60 Auf die wichtigen Darlegungen über die Unterschiede von „Besorgen" und „Fürsorgen" (in den verschiedenen Weisen der Fürsorge) SZ 121ff. braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Die knappen Kennzeichnungen verdienen heute noch größte Aufmerksamkeit.

61 SZ 123.

62 SZ 125. In den meisten zusammenfassenden Darstellungen Heideggers wird der Eindruck erweckt, als ob es in dem fundamentalontologisch ausgerichteten „Vierten Kapitel: Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das ‚Man'" (SZ 113-130) nur um das „Man" gehe. In Wirklichkeit aber ist nur SZ 126-129 der allerdings sehr eindringlichen Aufweisung des „Man" zur Verfügung gestellt. Wer freilich also die vorangehenden Untersuchungen SZ 113ff. nicht vom Zusammenhang her versteht und die Verhältnisbestimmungen von Miteinandersein – Mitsein – Mitdasein – Man *und* „Selbst"-sein nicht beachtet, läuft ins Leere. Wer das eigentliche Selbstsein als das Gegenbild zum „Man" nur als Vereinzelung (in einem ontischen Sinne) versteht ohne den möglichen Bezug zum „Anderen", verkehrt den Sinn des „Selbst" in SZ, – auch wenn Heideggers Untersuchungen diese Phänomene auf Grund der beschränkten Thematik nicht eigens analysiert. Vgl. schon oben. III, 1 u.ö.

Dasein als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen steht. „Nicht es selbst *ist,* die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Andere sind dabei nicht *bestimmte* Andere[63].“ Dabei ist jeder und keiner der Andere[64]. „Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, *das Man*“[65]. In der Unauffälligkeit und Verborgenheit der öffentlichen Umwelt entfaltet das Man seine Herrschaft, indem es noch mehr die Unterschiedenheit und Ausdrücklichkeit der Anderen zum Verschwinden bringt. „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; ... wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor“[66]. Dem Man geht es um diese *Durchschnittlichkeit.* „Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorgang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen“[67]. Das Man selbst ist überall dabei und ist an allem interessiert, doch so, daß es sich auch immer schon davongemacht hat, wenn das Dasein auf Entscheidung drängt. „Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß ‚man‘ sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man ‚war‘ es immer und doch kann gesagt werden, ‚keiner‘ ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es“[68]. In diesem Abnehmen der Verantwortlichkeit und in dem verführerischen Entgegenkommen des Leichtermachens wird das Dasein in seinem Zu-sein entlastet. „Und weil das Man mit der *Seinsentlastung* dem jeweiligen Dasein entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft“[69].

Das Dasein ist in einer solchen Weise seines Seins nicht ein Vorhandensein, sondern eine Modifikation seiner Seinsart als Dasein. Das Man ist zwar *Niemand*[70], aber in seiner vollkommenen Versteckheit und verborgenen Herrschaft ist es auch keineswegs nichts. Es ist auch kein nachträglich zusammengeschlossenes Ergebnis aus dem Zusammenvorkommen mehrerer „Subjekte“. „Das Man ist auch nicht so etwas wie ein ‚allgemeines Subjekt‘, das über mehreren schwebt. Zu dieser Auffassung kann es nur kommen, wenn das Sein der ‚Subjekte‘ nicht daseinsmäßig verstanden wird und diese als tatsächlich vorhandene Fälle einer vorkommenden Gattung angesetzt werden. Bei diesem Ansatz besteht ontologisch nur die Möglichkeit, alles was nicht Fall ist, im Sinne der Art und Gattung zu verstehen. Das Man ist nicht die Gattung des jeweiligen Da-

---

63 SZ 126. – Zu einer weiteren Interpretation der Durchschnittlichkeit in ihrer Indifferenz vgl. IV, 2.
64 SZ 128.
65 SZ 126.
66 SZ 126f.
67 SZ 128.
68 SZ 127.
69 SZ 128.
70 Ebd.

seins und es läßt sich auch nicht als bleibende Beschaffenheit an diesem Seienden vorfinden“[71]. Das Man ist eine Seinsweise des Daseins selbst und ist in verschiedenartigen daseinsmäßigen und d.h. auch geschichtlichen Konkretionen. „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst,* das wir von dem *eigentlichen,* das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden“[72].

k) Allgemeine Vorzeichnung der Beziehung des Daseins zur Welt

Wenn das Dasein zerstreut ist in das Man und sich seine Möglichkeiten vorgeben läßt und vorzeichnen läßt durch die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins, dann artikuliert das Man selbst den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. So erbringt die Analyse des Man wesentliche Einsichten in den Bezug der Welt zum Dasein. Die Welt ist demnach etwas, *worin* das Dasein als Seiendes je schon war. Das Besorgen ist je schon auf dem Grunde einer unauffälligen Vertrautheit mit Welt. Diese Vertrautheit trägt in sich den Verweisungscharakter. Das Sein des Zuhandenen hat an ihm selbst seine Entdeckung daraufhin, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. „Es hat *mit* ihm *bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis.* In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des ‚mit ... bei...‘ soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden“[73]. Solche Bewandtnis ist aber keine ontische Aussage über das Seiende, sondern eine ontologische Bestimmtheit des Seins des Seienden; auch hier dürfte die konkrete Analyse den besten Aufschluß und das angemessene Verständnis ermöglichen: „Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit. Mit dem Wozu der Dienlichkeit kann es wiederum seine Bewandtnis haben; zum Beispiel *mit* diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieses ‚ist‘ um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt um einer Möglichkeit seines Seins willen. *Welche* Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandtnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist ‚früher‘ als das einzelne Zeug ... Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre ‚Wozu‘ ist ein Worum-willen. Das ‚Um-willen‘ betrifft aber immer das Sein des *Daseins,* dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht“[74].

Das Bewendenlassen wird nun nicht in dem ontischen Sinn wichtig, daß es innerhalb eines Besorgens ein Zuhandenes so und so *sein* läßt, *wie* es nunmehr ist und *damit* es so ist. „Dieser ontischen Sinn des ‚sein lassens‘ fassen wir grundsätzlich ontologisch. Wir interpretieren damit den Sinn der vorgängigen Freigabe des innerweltlich zunächst Zu-

---

71 SZ 128f.
72 SZ 129.
73 SZ 84.
74 Ebd.

handenen. Vorgängig ‚sein' lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon ‚Seiendes' in seiner Zuhandenheit entdecken und so das Seiende dieses Seins begegnen lassen. Dieses ‚apriorische' Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhandenes begegnet, so daß das Dasein im ontischen Umgang mit so begegnendem Seienden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann"[75]. Die Bewandtnis selbst ist entdeckt auf Grund einer Vorentdeckung einer Bewandtnisganzheit. Die Weltmäßigkeit des Zuhandenen muß selbst erschlossen sein, wenn das Bewendenlassen das Seiende auf die Bewandtnisganzheit hin freigibt. Im Verstehen des Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein selbst aus seinem Seinkönnen, worumwillen es ist, an ein Um-zu verwiesen. Die angezeigten Bezüge sind in einer vorgängigen Erschlossenheit „verstanden". Das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin Freigabe erfolgt, ist Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein immer schon verhält. Und wenn das Dasein immer schon in einer Mitwelt ist, hat es auch bereits Mitdasein freigegeben. Die Analyse des Man zeigte nun, daß das Dasein sich in seinem Sein entlasten läßt, indem es in der Alltäglichkeit des Man-selbst sich das Worumwillen seines Seinkönnens aus der Durchschnittlichkeit vorgeben läßt.

l) Das alltägliche Sein des Daseins und die eigentliche Existenz

Wenn das Dasein sein Selbst ausdrücklich ergreift und sich die Erschlossenheit nicht einfach vorgeben läßt und so blind bleibt für den Reichtum seines Wesens als Seinkönnen zu..., dann wird ihm selbst die Sicht des „Verstehens" in den Verweisungsbezügen durchsichtig und erschlossen. Doch wird das Dasein zunächst und zumeist vom Man gemeistert[76]. Auch die eigentliche Existenz kann den Alltag und damit die in diesem liegenden Tendenzen nicht auslöschen[77], sondern bleibt stets auf ihn bezogen. *„Zunächst* ‚bin' nicht ‚ich' im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst' zunächst ‚gegeben'. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so. Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von ‚Welt' und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt"[78]. Die eigentliche Existenz schwebt nicht über der verfallenden Alltäglichkeit, sondern ist in existenzialer Betrachtung nur ein modifiziertes Ergreifen der Alltäglichkeit selbst[79], denn „auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen – selbst dann, wenn es für sie ‚gleichgültig' bleibt"[80]. Das Weltverstehen des Daseins ist als faktisches immer schon bei einer entdeckten Welt. „Aus dieser nimmt es – und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man – seine Möglichkeiten. Diese Auslegung hat im vorhinein die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren, Tragbaren, dessen, was sich gehört und schickt, eingeschränkt. Diese Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das

---

75 SZ 84f.
76 Vgl. SZ 167.
77 Vgl. SZ 371.
78 SZ 129.
79 SZ 179.
80 SZ 352.

alltäglich zunächst Verfügbare vollzieht zugleich eine Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur ‚Wirklichen'"[81]. Diese Ausgelegtheit des Daseins hat sich schon immer festgesetzt und verborgen im Dasein. „Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht weniges kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer ‚Welt' an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet"[82]. Die Indifferenz, die Durchschnittlichkeit und die „Selbstverständlichkeit" werden von Heidegger nicht in Grund und Boden gestürzt; er weiß um ihre „Unvermeidlichkeit". „Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist"[83]. „Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft auch nur ‚für den Augenblick' den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen"[84]. Es ist sogar nicht einmal so sicher, ob das Dasein das zunächst und zumeist in der Zerstreuung des Man und der Öffentlichkeit „offenbar" ist, vielleicht doch die Alltäglichkeit „überwunden" hat[85].

m) Die Stellung der Alltäglichkeitsanalyse in der transzendental- hypothetisch durchgeführten Fundamentalontologie

Man muß sich also hüten, aus der Analyse der Alltäglichkeit vorschnelle Schlüsse zu ziehen. Die Alltäglichkeit birgt gegen Ende der Untersuchungen von „Sein und Zeit" für Heidegger noch „Rätsel über Rätsel in sich"[86]; von einem ontologischen Begriff der Alltäglichkeit glaubt sich Heidegger noch weit entfernt, so daß der Ausdruck Alltäglichkeit mit der sich mehr entfaltenden Erschließung des Daseins eher „dunkel" wird[87]. Das zeigt die vorbereitende Aufgabe der Analysen; diese vermittelten aber immerhin wesentliche Einblicke in die existenziale Analyse. „An dieser [Alltäglichkeit] sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten"[88].

Schließlich zeigt die Analyse der Alltäglichkeit, daß das Dasein die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man schöpft. Wenn aber das ontologische Fragen und Begreifen sich nicht abschnüren läßt von der faktischen vorontologischen Erfahrung, dann zeichnet sich eine Möglichkeit ab, das Überspringen

---

81 SZ 194 f.
82 SZ 169.
83 SZ 43.
84 SZ 371.
85 SZ 370: *Zunächst und Zumeist:* „‚Zunächst' bedeutet: die Weise, in er das Daseins im Miteinander der Öffentlichkeit ‚offenbar' ist, *mag es auch ‚im Grunde' die Alltäglichkeit existenziell ‚überwunden'* haben. ‚Zumeist' bedeutet: die Weise in der das Dasein *nicht immer,* aber *‚in der Regel' sich für Jedermann* zeigt" [von mir hervorgehoben]. Diese Interpretation ist außerordentlich Wichtig für die Deutung der „Indifferenz" und anderer Phänomene, IV, 2.
86 SZ 371.
87 SZ 370.
88 SZ 16f.

logischen Erfahrung, dann zeichnet sich eine Möglichkeit ab, das Überspringen des Weltphänomens verständlich zu machen. „Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sie versteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor. Nicht nur das; auch den Sinn des Seins, daraufhin diese seienden ‚Subjekte' verstanden werden, läßt sich die ‚nächste' Ontologie des Daseins aus der ‚Welt' vorgeben. Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist,* wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt"*[89]. Wenn also die Untersuchung von „Sein und Zeit" in ihrer fundamentalontologischen Ausrichtung nach dem Sinn von Sein überhaupt die Idee von Sein in der sich selbst als Seinsverständnis auslegenden Seinsverfassung des Daseins zu Wort kommen lassen will, dann ist es eine notwendige Vorbedingung der zureichend gestellten Frage nach dem Sinn von Sein, die Seinsverfassung in der größtmöglichen Ursprünglichkeit beizubringen; dazu muß das Dasein sich aus seiner Zerstreuung in das Man herausheben, weil es in dem Aufgehen in der Öffentlichkeit nicht nur die weite Struktur seines Seinkönnens und des Möglichen abblendet und so die Dimension des Seinsverstehens verkürzt, sondern weil es in der Verfehlung des ursprünglichen In-der-Welt-seins die Idee von Sein überhaupt beschränkt auf ihre Interpretation von Sein als Vorhandenheit; der „natürliche" Fragehorizont ist also versucherisch und verdeckend. Die eigentliche „Natur" des Menschen *ist* nur in einer Abwandlung verschiedener Seinsweisen auf ein Seinkönnen hin zu finden durch alle Verstellungen hindurch: der Mensch erzeugt nicht die Gedanken des Seins, der Substanz und des Apriori, – aber er liest sie auch nicht auf wie vorkommende Dinge; die aufgezeigte Seinsverfassung zeugt zugleich für die Notwendigkeit und Möglichkeit dessen, was Heidegger „Destruktion" der Tradition nennt.

Damit ist die fundamentalontologische Stellung der Alltäglichkeitsaufweise erhellt. Einmal wird dabei offenkundig, daß der ontologische Horizont für die Bestimmung dessen, was in der „gebenden Anschauung" zugänglich wird, grundsätzlich unbestimmt bleibt. Gleichzeitig wird ersichtlich, daß die ontologische Interpretation selbst in Gefahr steht, aus der vorontologischen Auslegung des Daseins her, die sich leicht im Modus der Alltäglichkeit hält, sich den Sinn von Sein überhaupt bestimmen zu lassen. In dem Ansatz der „Realität" und „Gegebenheit" macht die ontologische Forschung selbst einen Ansatz mit, der die Suche nach dem „Unmittelbaren" gerade vom rechten Wege abbringt. Die Untersuchung der alltäglichen Seinsweise kann in der fundamentalontologisch orientierten Analytik der Existenz aufzeigen, wo die Phänomene gründen, die von sich aus dazu verhelfen und verführen, das Dasein als Seinsverständnis und die darin zugängliche Idee von Sein an einem entfremdenden, unangemessenen, beschränkten und unbestimmten Sinn von Sein zu deuten.

Dabei ist die thematische Analyse der Alltäglichkeit selbst nur möglich im Lichte der Einsicht, daß die Idee von Sein selbst in ihrer umfassenden Entwurfsmöglichkeit nicht geklärt werden kann in der einseitigen Orientierung an der „Vorhandenheit". Sofern jede Verfehlung in der Ausarbeitung der Frage nach dem Sein nicht außerhalb des Bezugs des Seienden zum Sein (Sinn von Sein) wurzeln kann, wird die fundamentalontologi-

---

89 SZ 130.

sche Untersuchung alle Anstrengungen machen, um in der transzendental-hypothetischen Entfaltung der Existenzverfassung das Dasein selbst in seinem eigentlichen Wesen zum Sprechen zu bringen.

Die rechte Beibringung des Daseins bereits im Ansatz zeigt die Bedingungen auf, unter denen der wahre transzendentale Horizont der Seinsfrage gewonnen werden kann: die Transzendenz des Seins des Daseins hat in sich die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalen *Individuation.* Wie wenig bei dieser „Vereinzelung" das „Ich"-sagen und die Bestimmungen aus der Idee der „Substanzialität" helfen, ist offenkundig geworden. Aus der Sicht des Daseins als Existenz ist zum echten Verständnis des Daseins in der Analytik notwendig, daß dieses in der *Jemeinigkeit* und *Eigentlichkeit* offenbar wird[90]. Mit der ersten Kennzeichnung des Daseins überhaupt, der Analyse der Weltlichkeit der Welt, der Einsicht in die Verfehlung des Weltphänomens in der bisherigen Ontologie und mit der rechten Vorgabe der Bedingungen für den rechten Vollzug der existenzialen Analytik hat die Analyse des Zeugzusammenhangs, des Mitseins und des Man ihr fundamentalontologisch bestimmtes Ziel erreicht[91], – weshalb diese Phänome auch in der weiteren Abhandlung kaum mehr auftreten[92].

---

90 Vgl. SZ 42f. „Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. Diesem Seienden ist sein Sein ‚gleichgültig', genau besehen, es ‚ist' so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personal*pronomen mitsagen: ‚ich bin', ‚du bist'. – Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als einer eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es ‚hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein je wesenhaft seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‚wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‚scheinbar' gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zu eigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* ... gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist." Zur Jemeinigkeit vgl. SZ 114-118. – Daß die eigentliche Jemeinigkeit nicht das Mitsein ausschließt, wurde schon betont (vgl. auch SZ 264, 298, 384f.)

91 Weitere wichtige fundamentalontologische Vorbereitungen innerhalb dieser Analysen können hier nicht zur Sprache kommen; vgl. aber die Charakteristik des Man (Keiner und Jedermann, Alle und Niemand, aber kein schwebendes „allgemeines Subjekt" usf.) und die grundsätzliche Unfähigkeit der Logik, diese Phänomene zu erfassen (SZ 129): „Daß auch die traditionelle Logik angesichts dieser Phänomene versagt, kann nicht verwundern, wenn bedacht wird, daß sie ihr Fundament in einer überdies noch rohen Ontologie des Vorhandenen hat. Daher ist sie durch noch so viele Verbesserungen und Erweiterungen grundsätzlich nicht geschmeidiger zu machen. Diese ‚geisteswissenschaftlich' orientierten Reformen der Logik steigern nur die ontologische Verwirrung."

n) Die Deutung der „Existenz" als „Wesen", „Seinsweise" und „Seinsverhältnis" des Daseins

Zugleich liegt in diesen Seinscharakteren auch die Bedingung für das rechte Gelingen der existenzialen Analytik. Auch zeichnet sich in ihnen die Grundstruktur des Daseins ab. Die Notwendigkeit, die Existenzverfassung des Daseins ursprünglicher und tiefer zu gewinnen, offenbart, daß das Sein des Daseins in sich selbst zwiefältig ist: es versteht sich aus einer Möglichkeit seiner selbst; aber es *ist* nicht diese Möglichkeit im Sinne eines sorglosen und endgültig geklärten und bewahrten Seinsbestandes von jederzeit verfügbaren Möglichkeiten. Dasein ist ein Seiendes, das sein „Da" erst zu sein hat. Es ist ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht. Die Seinsweise des Daseins besteht in seinem Zu-sein.

Diesen Zusammenhang bestätigt auch der Gebrauch des Wortes „Existenz" in „Sein und Zeit": er besagt einmal das *„Wesen"* des Daseins[93]. Der Wesensbegriff ist dabei noch aus dem begrifflichen Zusammenhang einer Substanz- und Subjektivitätsphilosophie entnommen, um als überleitende Formel zu dienen: das „Wesen" des Daseins *ist* die Existenz. Da dieses „Wesen" aber nicht washaltig angegeben werden kann, sondern aus dem Sein des Daseins begriffen werden muß[94], steht „Existenz" auch als Hinweis auf die einzigartige *Seinsweise* des Daseins. Da dieses Sein des Daseins aber nur im eigentlichen Sinne „wesentlich" wird in diesem Zu-sein – darin es dem Dasein um sein Sein geht -, sagt „Existenz" vor allem damit auch das einzigartige *Seinsverhältnis:* „Das Sein selbst, zu dem Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir ‚*Existenz*'"[95]. „Existenz" besagt also wesentlich das „Zwischen selbst", darin sich das Seiende in seinem Sein zu diesem Sein verhält, ihm überantwortet ist und es auch übernehmen muß. Die „Existenz" ist dieses innere Auseinandertreten des Da-seins und das entsprechende Auf-sich-Zurückkommen. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu sehen, daß der Existenzbegriff keine Eigenschaften und washaltigen Bestimmungen nennt. Er sagt nur die einzigartige Weise des Daseins: auf existenziale Weise zu sein. Er bleibt in einem strengen Sinne ein „formaler Begriff"[96], d.h. er sagt „nur": das Dasein ist ein Seinsverhältnis. Die Reichweite und der Bereich dieser mögli-

---

92 Vgl. WG 36 Anm. 55: „Wenn man gar den ontischen Zusammenhang der Gebrauchsdinge, des Zeugs, mit der Welt identifiziert und das In-der-Welt-sein als Umgang mit den Gebrauchsdingen auslegt, dann ist freilich ein Verständnis der Transzendenz als In-der-Welt-sein im Sinne einer ‚Grundverfassung des Daseins' aussichtslos. Wohl dagegen hat die ontologische Struktur des ‚umweltlich' Seienden – sofern es als Zeug entdeckt ist – für eine *erste Kennzeichnung* des Weltphänomens den Vorzug, zur Analyse dieses Phänomens überzuleiten und das transzendentale Problem der Welt vorzubereiten. Das ist denn auch die *einzige* und in der Gliederung und Anlage der §§ 14-24 (Sein und Zeit) deutlich genug angezeigte Absicht der Umweltanalyse, die im Ganzen und auf das *leitende Ziel* hin angesehen von untergeordneter Bedeutung bleibt." Vgl. SZ 332: „Weil das Selbst weder als Substanz noch als Subjekt begriffen werden kann, sondern in der Existenz gründet, wurde die Analyse des uneigentlichen Selbst, des Man, ganz im Zuge der vorbereitenden Interpretation des Daseins belassen."

93 Vgl. z. B. SZ 42 u.ö., vgl.: „Die ‚Substanz' des Daseins ist seine Existenz".

94 Vgl. SZ 42.

95 SZ 12.

96 SZ 52. – Zum Begriff des Formalen in diesem Sinne vgl. VI, 3, l, m.

chen „Verhaltungen“, die die Dimension der „Existenz“ birgt, ist damit bewußt offengelassen.

Der Begriff „Existenz“ trägt freilich auch die Spuren der Substanz- und Subjektivitätsontologie, weil er doch das „Wesen“ des Daseins ist, das diesem „zu eigen“ ist und so in der Eigentlichkeit entfaltet werden kann, – und weil man die „Existenz“ noch aus der Problematik der Selbstvermittlung her deuten könnte.

Aber man wird einwenden, daß das Sein selbst, zu dem sich das Dasein selbst verhält, *als je meines* ohnehin in den Bereich der „Subjektivität“, ja sogar des Subjektivismus falle. Allein dieser Schluß ist falsch.

Wenn das Dasein in seiner Existenzverfassung sein Sein eigens übernehmen und so sich gewissermaßen „wählen“ muß, besteht auch die Möglichkeit, sich zu verlieren[97]. Sofern das Dasein sich in der transzendentalen Analytik der „Existenz“ die im Seinsverständnis zugängliche Idee von Sein vorläufig unterstellt, um dann von sich her die Wesensnotwendigkeit der Seinsfrage und der „Existenz“ zu bezeugen (vgl. den Doppelsinn des „Hypothetischen“ in der transzendentalen Analytik), dann kann das Dasein die gründende Mächtigkeit des Seins in der Frage nach dem Sein nur zum Vorschein bringen, wenn es frei wird für das Übernehmen seines Seins jenseits der uneigentlichen und entfremdenden Seinsentlastungen. Deswegen kommt die über jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinausliegende Transzendenz des Seins und der Seinsstruktur[98] gerade in der rückhaltlosen und radikalen Individuation ans Licht. Bedingung für das Gelingen dieser so verstandenen Analytik ist also die Jemeinigkeit. In der Durchführung kann freilich diese Idee in die Gefahr kommen, sich aus ihrer engen Bindung in den fundamentalontologischen Bezug zu lösen. Aber im Prinzip ist der Leitsatz nicht zu verdächtigen: „Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines“[99].

Das Dasein konstruiert dieses Seinsverhältnis nicht. Auch in der uneigentlichen Seinsweise *ist* es dieses Seinsverhältnis. „Auch in ihr geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*“[100].

Die Analysen der Sorge, des Todes, des Gewissens, der Schuld, des Vorlaufens, der Entschlossenheit, der Wahl, der Wiederholung, der Geschichtlichkeit und des Augenblicks sind nur einzelne Momente und konkrete Strukturen in der näheren Entfaltung der Existenzverfassung des Daseins; sie sind selbst Bedingungen der Möglichkeit für das innere Auseinandertreten und Auf-sich-Zukommen des Daseins. In ihrer Gesamtentfaltung führen sie zu der Bestimmung dessen, was im Rahmen der Fundamentalontologie „Selbst“ heißen kann. Keineswegs darf aber dieser Begriff vorausgesetzt werden, gleich gar nicht im Sinne eines privatisierenden „Ichs“, das in seiner „Jemeinigkeit“ und in dem Streben nach „Eigentlichkeit“ dann genug Stoff abgibt, um in ausschließlicher Orientierung an der soziologischen Fragestellung das gegenläufige utopische Ideal zu bilden gegen die gleichermaßen unentfremdete gesellschaftlich-öffentliche Eigentlichkeit des kommunistischen Pathos. Aber die private Existenz hätte noch den Nachteil der völligen Ohnmacht.

---

97 Vgl. SZ 38/39.
98 Vgl. SZ 38/39.
99 SZ 42.
100 SZ 44.

Wer die fundamentalontologische Aufgabenstellung und die transzentental-hypothetische Ausführung einmal richtig erfaßt hat, wird sich nicht abquälen müssen, um solche Theorien zu erfinden; mindestens auf den Versuch einer solchen Interpretation sollte man sich einmal gründlicher einlassen und sich dabei fragen, ob man unter dieser Hinsicht nicht viele Einzelanalysen auch anders, sogar sinnvoll, lesen kann.

ZWEITES KAPITEL

Die phänomenologische Kritik der „Reflexion“ in der hermeneutischen Fundamentalanalyse des Daseins

Nach dem Gewinn der rechten Vorgabe des Daseins kann die Explikation der grundlegenden Konstitutiva des Daseins erfolgen. Diese wird zunächst die „kritische“ und „destruktive“ Tendenz des Ansatzes konkretisieren müssen. Wie wirkt sich der Wandel in der Ursprünglichkeit des „Gegebenen“ rückstrahlend aus auf das theoretische Erkennen der „Welt“? Was bedeuten die Begriffe „Zuhandenheit“ und „Vorhandenheit“ innerhalb der „transzendentalen“ Denkart von „Sein und Zeit“? Was ist mit der „Natur“ und den „Lebewesen“? Fallen sie nicht vollkommen aus? Was besagen die vieldeutigen Begriffe „Faktizität“, „Verstehen“ und „Schein“ bei Heidegger? Wann kommt das „Voraussetzen“ zu einem Voraussetzungslosen?

a) Zur Destruktion des „theoretischen“ Erkennens der „Welt“

Die Interpretation des In-Seins durch eine nähere Explikation der dazugehörigen Konstitutiva wird auf den Begriff des „Erkennens“ stoßen müssen. Die Deutung des In-der-Welt-seins verlangt eine Abgrenzung und dadurch eine größere Erhellung. Bereits die Subjekt-Objekt-Beziehung erwies sich als ein abgeleitetes und sekundäres Phänomen, das schon im Ansatz die Einheit des In-der-Welt-seins sprengt. Heidegger verdeutlicht seinen Einsatz, wenn er schreibt: „Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung“[1]. Das Erkennen gründet schon vorgängig in einem Schon-sein-bei-der-Welt, „bevor“ es ausdrücklich erkennt. Die Analyse des alltäglichen In-der-Welt-seins zeigte aber, daß dieses im Besorgen von der zu besorgenden Welt benommen ist. „Damit Erkennen als [!] betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei... *Auf dem Grunde* dieser Seinsart zur Welt, die das innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren *Aussehen* (εἶδος) begegnen läßt, und *als* Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich. Dieses *Hin*sehen ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf..., ein Anvisieren. Es entnimmt dem begegnenden Seienden im Vorhinein einen „Gesichtspunkt“. Solches Hinsehen kommt selbst in den Modus eines eigenständigen Sichaufhaltens bei dem innerweltlichen Seienden. In sogeartetem *‚Aufenthalt‘* – als dem Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung – vollzieht sich das *Vernehmen* des Vorhandenen“[2]. Aber der Mensch „ist“ nicht für sich allein und ist dazu noch in einer Welt. Dasein kann nur Beziehungen aufnehmen und „zusammentreffen“ mit Seienden, wenn dieses faktische „Begegnen“ ermöglicht ist durch das Sich-überhaupt-zeigen-können in einer Welt. So bleibt das In-der-Welt-sein der primäre

---

1 SZ 61.

2 SZ 61f. – Das in SZ fehlende „als“ ist ein bis jetzt nicht korrigierter Druckfehler.

Boden, auf dem das Dasein erkennen kann. Freilich ist dieses In-der-Welt-sein vorphänomenologisch immer schon irgendwie bekannt. „Soll sie [diese Seinsverfassung] nun erkannt werden, dann nimmt das in solcher Aufgabe ausdrückliche *Erkennen* gerade *sich selbst* – als Welterkennen zur exemplarischen Beziehung der „Seele“ zur Welt. Das Erkennen von Welt (νοεῖν) bzw. das Ansprechen und Besprechen von „Welt“ (λόγος) fungiert deshalb als der primäre Modus des In-der-Welt-seins, ohne daß dieses als solches begriffen wird. Weil nun aber diese Seinsstruktur ontologisch unzugänglich bleibt, aber doch ontisch erfahren ist als „Beziehung“ zwischen Seiendem (Welt) und Seiendem (Seele) und weil Sein zunächst verstanden wird im ontologischen Anhalt am Seienden als innerweltlichem Seienden, wird versucht, diese Beziehung zwischen den genannten Seienden auf dem Grunde dieser Seienden und im Sinne ihres Seins, d.h. als Vorhandensein zu begreifen. Das In-der-Welt-sein wird – obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt – auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung *unsichtbar“*[3].

Dadurch, daß aber zum Vorschein kam, wie alles Besorgen und jede Fürsorge seine „Sicht“ und seine „Verständigkeit“ hat, ist dem puren Anschauen durch eine ursprünglichere Aufweisung der Vorrang genommen. Auf dem Grund des In-der-Welt-seins liegt in der „Rücksicht“, „Umsicht“, „Nachsicht“ usf. eine „Sicht“, die viel früher ist als jedes ausdrückliche „Sehen“ und „Anschauen“; solche Sicht liegt auch vor der Unterscheidung des Erkennens in Theorie und Praxis[4]. Denn die Umwelt-Analyse zeigte, daß das sogenannte „praktische“ Verhalten nicht „atheoretisch“ ist im Sinne der Sichtlosigkeit, „und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-hinsehen. Das Hinsehen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode“*[5]. Das nur anschauende Bestimmen hat ebenso den Charakter der „Sorge“ (das Konstitutivum in „Fürsorge“ und „Besorgen“) wie eine „politische Aktion“[6]; die Umsicht des Besorgens selbst kann „freiwerden“: „Die Umsicht gibt allem Beibringen, Verrichten die Bahn des Vorgehens, die Mittel der Ausführung, die rechte Gelegenheit, den geeigneten Augenblick. Das Besorgen kann zur Ruhe kommen im Sinne der ausruhenden Unterbrechung des Verrichtens oder als Fertigwerden. In der Ruhe verschwindet das Besorgen nicht, wohl aber wird die Umsicht frei, sie ist nicht mehr an die Werkwelt gebunden. Im Ausruhen legt sich die Sorge in die freigewordene Umsicht. Das umsichtige Entdecken der Werkwelt hat den Seinscharakter des Ent-fernens. Die freigewordene Umsicht hat nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist. Als wesenhaft ent-fernende verschafft sie sich neue Möglichkeiten des Entfernens; das besagt, sie tendiert aus dem nächst Zuhandenen weg in ferne und fremde Welt. Die Sorge wird zum Besorgen der Möglichkeiten, ausruhend verweilend die „Welt“ nur in ihrem *Aussehen* zu sehen. Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es

---

3 SZ 58f.

4 Zur Unterscheidung von Theorie und Praxis vgl. SZ 59, 51, 67, 69, 103, 320 Anm. 1, 357ff., 363f. – Vgl. auch im Kant-Buch die Interpretation der theoretischen und praktischen Vernunft in der „Einheit“ der transzendentalen Einbildungskraft, Dritter Abschnitt: Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit § 29 und § 30, S. 134ff. und 143ff.

5 SZ 69.

6 SZ 193.

sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-sein ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenen“[7]. So entbehrt der nur „theoretisch“ hinsehende Blick auf Dinge des Verstehens von Zuhandenheit[8].

Dadurch wird im bloßen Erkennen eines Subjektes die Ursprünglichkeit der Seinsverfassung des Zuhandenen und des Mitdaseins verfehlt[9]. Das heißt aber positiv, daß das „Welterkennen“ eine existenziale Modifikation des In-Seins ist. Der Vorrang des „Erkennens“ mißleitet das Verständnis der Seinsart des Daseins. Heidegger weist darauf hin, daß das Vernehmen, Behalten und sogar Vergessen nicht in einer „Immanenz“ sich vollziehe, aber auch nicht ein „Zurückkehren“ sei, weil das erkennende Dasein *als Dasein* immer *„draußen“ bleibe*[10].

Damit trifft Heideggers kritische Analyse den leitenden Begriff der „Reflexion“ überhaupt. Zwar wird kaum einmal dieses Wort in der „Destruktion“ genannt[11]. Dafür versucht er sogar noch, über die Reflexion selbst hinauszugehen in den tieferen Grund dieser selbst: das Anschauen und das reine Vernehmen liegen am Ursprung der Verkennung des In-der-Welt-seins. Er sieht im Vorrang des nur noch Hinsehens und des reinen Vernehmens einen wesentlichen und entscheidenden Zug im Grundentwurf der bisherigen Ontologie. „Die Idee des intuitus leitet seit den Anfängen der griechischen Ontologie bis heute alle Interpretation der Erkenntnis, mag er faktisch erreichbar sein oder nicht“[12]. Ontologisch bedeutet dieser Vorrang des sinnlichen oder verstandesmäßigen Vernehmens die Vorherrschaft der Idee von Sein in der Beschränkung auf ständige Vorhandenheit. Descartes versteift und verfestigt diesen Vorrang. „Der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden (‚Welt‘) ist das Erkennen, die intellectio, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis. Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, *ist* im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist*“[13]. Aber Descartes brauchte die in ihrem Recht unausgewiesene Idee von Sein im Sinne des ständigen Verbleibs und der ständigen Vorhandenheit nicht zu erfinden. „Unter der ungebrochenen Vorherrschaft der traditionellen Ontologie ist über die echte Erfassungsart des eigentlichen Seienden im vorhinein entschieden. Sie liegt im νοεῖν der ‚Anschauung‘ im weitesten Sinne, davon das διανοεῖν, das ‚Denken‘, nur eine fundierte Vollzugsform ist“[14]. „Descartes hat die Verengung der Frage nach der Welt auf die nach der Natur-

---

7 SZ 172. – Zum Phänomen der „Entweltlichung“ und des Umschlags im Seinsverständnis vgl. bes. SZ 74ff., 88, 95ff., 100f., 112, 157ff., 172ff. 356ff. 361f.

8 SZ 69.

9 SZ 124f., vgl. oben IV, 1.

10 SZ 62.

11 Vgl. SZ 60: „Selbst wenn es anginge, das In-Sein ontologisch primär aus dem *erkennenden* In-der-Welt-sein zu bestimmen, dann läge auch darin als erste geforderte Aufgabe die phänomenale Charakteristik des Erkennens als eines Seins in und zur Welt. Wenn über dieses Seinsverhältnis reflektiert wird, ist zunächst gegeben ein Seiendes, genannt Natur, als das, was erkannt wird“ (von mir gesperrt). Vgl. auch SZ 115 (reflektives Ichvernehmen und schlicht vernehmende Reflexion).

12 SZ 358 (im Anschluß an Kants KRV B 33).

13 SZ 95.

14 SZ 96.

dinglichkeit als dem zunächst zugänglichen, innerweltlichen Seienden verschärft. Er hat die Meinung verfestigt, das vermeintlich strengste ontische *Erkennen* eines Seienden sei auch der mögliche Zugang zum primären Sein des in solcher Erkenntnis entdeckten Seienden. Es gilt aber zugleich einzusehen, daß auch die ‚Ergänzungen‘ der Dingontologie sich grundsätzlich auf derselben ontologischen Basis bewegen wie Descartes“[15]. In einigen Andeutungen führt Heidegger die Vorherrschaft des vernehmenden Verstehens von Sein auf Parmenides zurück[16]; bei ihm findet er „explizit“[17] das Weltphänomen übersprungen.

Man wird alle möglichen Einwände gegen diese These vorbringen. Im Rahmen der Untersuchung von „Sein und Zeit“ bedeutet sie: „Die Idee von Sein als beständige Vorhandenheit motiviert nicht allein eine extreme Bestimmung des Seins des innerweltlich Seienden und dessen Identifizierung mit der Welt überhaupt, sie verhindert zugleich, Verhaltungen des Daseins ontologisch angemessen in den Blick zu bringen. Damit ist aber vollends der Weg dazu verlegt, gar auch noch den fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens zu sehen und sie als eine Möglichkeit des In-der-Welt-seins zu verstehen. Das Sein des ‚Daseins‘ aber, zu dessen Grundverfassung das In-der-Welt-sein gehört, faßt *Descartes* in derselben Weise wie das Sein der res extensa, als Substanz“[18]. Man wird vor allem das Bedenken entgegenbringen, daß die „Sicht“ der „Umsicht“, „Nachsicht“, „Rücksicht“, „Durchsichtigkeit“ usf. keine deutlichen „rationalen“ Strukturen zeige; die pragmatische Welt des Besorgens sei doch letzten Endes „irrational“. Ein solcher „Einwand“ geht nicht auf die zu denkende Sache ein. Es soll nämlich gerade das echte „rationale“ Element, das logoshafte des „Denkens“, durch die weiteren Interpretationen herausgestellt werden. Schon Husserl hatte ja in den Horizontintentionalitäten und den Nebenhorizonten eine reichere „rationale“ Struktur entdeckt, die man nicht als „irrational“ ansprechen kann, – und die mit den einfachen *und* komplizierten Akten der „Reflexion“ und „Objektivierung“ nicht ausreichend und ursprünglich gedeutet werden kann. Auch das „konkrete Denken“ Hegels weist von sich aus auf eine „Erweiterung“ der Begriffe „Geist“, „Rationalität“, „Vernunft“, „Bewußtsein“, „Seele“, „Person“. Heidegger leugnet nicht die „Rationalität“ usf. Er lehnt sie ab wegen ihrer ontologischen Unbestimmtheit und Harmlosigkeit. „Diese Titel nennen alle bestimmte, ‚ausformbare‘ Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein

---

15 SZ 100.

16 Vgl. SZ 96-98.

17 SZ 100, vgl. dazu SZ 25f., (147), 171 und 212f., 222. Auf die wichtigen Zusammenhänge von Idee der Wissenschaft – Sein als Vorhandenheit – Vorrang des „Anschauens“ (vgl. SZ 356ff.) kann nicht eingegangen werden; ebensowenig auf den Zusammenhang von „Neugier“ und „Sehen“, von „Anschauen“ und „Gegenwärtigen“ bzw. „Gewärtigen“. – Daß Heidegger den Vorrang des „Sehens“ in einer Interpretation der „Neugier“ (SZ 170ff., 346f.) unter Aufnahme der concupiscentia-Auslegung Augustins enthüllt, deckt – über einzelne Beziehungen hinaus – den möglichen „Ort“ auf, von dem aus für Heidegger die Beschränkung der Idee von Sein = Vorhandenheit sichtbar wurde. „Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die ‚Sorge‘ erwuchs dem Verfasser im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden“ (SZ 199 Anm. 1). Dabei mußte Heidegger auch die Anthropologie Augustins auf ihre ursprünglichen Erfahrungen hin „destruieren“. Vgl. dazu Exkurs III.

18 SZ 98.

des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke „Leben“ und „Mensch“ zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden“[19]. Freilich ist in dieser „Destruktion“ das, was man „Geist“ und „Leben“ nennt, nicht verschwunden[20]. Das in diesen Titeln zum Ausdruck strebende Verständnis wird zurückgeholt in die ursprüngliche Dimension des In-der-Welt-seins. Die Struktur der „Rationalität“ hatte sich seit Descartes zunehmend verengt in den rein logischen Gebrauch einer „dogmatischen“ Vernunft; die Abdrängung der „Praxis“ und des Logoshaften in Philosophie und Kunst, Glaube und Dichtung führten im Laufe des 19. Jahrhunderts zu den entgegengesetzten Aufsteigerungen des „Willens“, des „Gefühls“, des „Empfindens“, des „Lebens“, der „Genialität“, der „Sinnlichkeit“, des „Handelns“, der „Affekte“, des „Unbewußten“, des „Wertes“, der „Erbauung“, der „Erfahrung“ usw. Vermutlich gehört das „Existentielle“ auch noch in diese Reihe. Aber auch da, wo man eine echte Einheit des Geistes (oder Bewußtseins) zu denken versucht, trägt *eine* höchste und bestimmte Form des Wissens den Sieg davon, indem sie die anderen in sich „aufhebt“.

Heidegger weist jede „Synthese“ von praktischer und theoretischer Vernunft als äußerlich zurück. „Auch wenn die theoretische Vernunft in die praktische eingebaut wird, bleibt das existenzial-ontologische Problem des Selbst nicht nur ungelöst, sondern *ungestellt.* Auf welchem ontologischen Boden soll sich denn die „Ineinanderarbeit“ von theoretischer und praktischer Vernunft vollziehen? Bestimmt das theoretische Verhalten die Seinsart der Person oder das praktische oder keines von beiden – und welches dann?“[21] So gehören „Rationalismus“ und „Irrationalismus“ zusammen. „Der Irrationalismus ist nur das totgeborene Kind des Rationalismus“, sagte Heidegger vor einigen Jahren in einem unveröffentlichten Freiburger Vortrag.

Diese Vertiefung und Erweiterung des „Rationalen“ in „Sein und Zeit“ wird nicht ohne große Verwandlungen gehen. So ist auch nicht anzunehmen, daß die „Ontologie der Substanzialität bzw. Subjektivität“ mit einem raschen „Entschluß“ verlassen werden kann. Die Ablehnung der Objektivierung z.B. garantiert noch längst nicht ein angemesseneres ontologisches Fundament. Man sagt dann, daß die „Person“ oder die „Existenz“ *ist,* wenn sie ihre Akte und Verhaltungen eigentlich *„vollzieht“*[22]. Jede psychische Objektivierung sei identisch mit Entpersonalisierung. Die Person erschöpft sich dann darin, Aktvollzieher zu sein. „Aber welches ist der ontologische Sinn von ‚vollziehen‘, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen?“[23]. Heidegger bestimmt den Sinn des „Vollziehens“ aus dem In-der-Welt-sein und nicht aus einem ungeklärten Akt-Zentrum, das irgendwie doch als der „Kern“ der Person gedacht wird. Sehr oft wird – gerade da, wo das Existenzielle „angeeignet“ und eingebaut wird – die ontologisch unzureichende Basis purer Vorhandenheit verdeckt und verstellt durch die Betonung und Vorrangstellung des „Dynamischen“; doch kann dieses „Dynamische“ nicht ver-

---

19 SZ 46.

20 Vgl. Schneeberger, Davos-Bericht, S. 23.

21 SZ 320 Anm. 1.

22 Vgl. die Kritik an Scheler (und Husserl) SZ 47f.: „Person darf nach *Scheler* niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie ‚ist‘ vielmehr die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Er-lebens –, nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten“. „[Scheler]... Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesenhaft *kein* Gegenstand“.

23 SZ 48.

leugnen, daß es seine ontologische Genesis herleitet aus einem „Subjekt“ (Substanz), das sich selbst in seinen Akten in Bewegung bringt im Ausgang von einem an sich (im Sinne ständiger Vorhandenheit) vorliegenden Grund. Auch da, wo man diese „Substanz“ und „Subjektivität“ tiefer denkt und versteht, bleibt der Ansatz zweideutig: „Der Titel für das Sein eines an ihm selbst Seienden lautet substantia. Der Ausdruck meint bald das *Sein* eines als Substanz Seienden, *Substanzialität,* bald das Seiende selbst, *eine Substanz.* Diese Doppeldeutigkeit von substantia, die schon der antike Begriff der οὐσία bei sich führt, ist nicht zufällig“[24]. Die Aufklärung dieser existenzialen Phänomene geht also wirklich auf die Seinsfrage aus.

b) Welt, Geist und Geschichte bei Hegel im Blick auf das In-der-Welt-sein

Aber wenn das Dasein als In-der-Welt-sein gedeutet wird, dann bedeutet das nicht ein starres Anschauen einer bereits vorhandenen Welt. Damit wären die von sich her in ihrer Seinsart sich kundgebende Seinsverfassung des Daseins und der transzendentale Weltbegriff vollkommen mißverstanden. Das oben erwähnte „Welterkennen“ nimmt in der Interpretation der Seinsart des Menschen das aus seinem In-der-Welt-sein nie entlaßbare Erkennen für sich gesondert heraus und setzt es an als ein weltloses Subjekt, das nun in seinem losgetrennten und für sich seienden In-sich-stehen als Seele, Geist, Person usf. eine Beziehung zur „Welt“ entdeckt. Weil die primäre Zugangsart des innerweltlich Seienden nicht mehr in den Blick treten kann, bedeutet das Erkennen im Überspringen des Weltbegriffes das reine Vernehmen des „an sich“ Seienden (Vorhandenen). Zugleich ist damit eine radikale Scheidung des „Innen“ und „Außen“ impliziert, auch wenn diese durch vielerlei Beziehungen wieder überbrückt wird. So bleibt das „Äußere“ das „Andere“, das in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben werden muß, um in der Seinsart des Geistes erkannt werden zu können in der Identität von Erkennendem und Erkanntem. Die bewußt gemachte Identität vollzieht sich in einer Rückkehr des auskehrenden Geistes: in der Re-flexion auf die spontanen Akte seiner selbst erscheint das *Wesen* der zu denkenden Sache *als* Begriff.

Dieses Schema bleibt beherrschend für die abendländische Metaphysik. Es gestaltet mannigfache Ausformungen und Interpretationen. Im Blick auf unser Thema versuchen wir, an Hand des Hegelschen Verhältnisses von „Erkennen“ und „Welt“ die äußerste Reichweite und auch die Grenze dieses metaphysischen Leitentwurfs anzuzeigen. Da hierbei auch die „Geschichtlichkeit“ bei Hegel in das Blickfeld kommt, können wir da-

---

[24] SZ 89f. – In Kant treffen sich in der völligen Unbestimmtheit seines Seinsbegriffes der Rationalismus (Betonung der Gewißheit und Gegenständlichkeit des Seienden im Erkennen) und der Empirismus (die „Impression“ der Empfindung). Das Sein ist nur „Setzung“; als solche ist es „kein reales Prädikat“. Vgl. SZ 94: *„Descartes* weicht der ontologischen Frage nach der Substanzialität nicht nur überhaupt aus, er betont ausdrücklich, die Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität, sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich. ... Das ‚Sein‘ selbst ‚affiziert‘ uns nicht, deshalb kann es nicht vernommem werden. ‚Sein ist kein reales Prädikat‘ nach dem Ausspruch Kants, der nur den Satz [daß die substantia solum per se nos non afficit] Descartes’ wiedergibt. Damit wird grundsätzlich auf die Möglichkeit einer Problematik des Seins verzichtet und ein Ausweg versucht, auf dem dann die gekennzeichneten Bestimmungen der Substanz gewonnen werden [ens perfectissumum... extensio...]. Weil ‚Sein‘ in der Tat nicht *als Seiendes* zugänglich ist, wird Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt. Aber nicht durch beliebige, sondern durch diejenigen, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substanzialität am reinsten genügen.“

mit bereits einen entscheidenden Schritt tun in der Vorbereitung auf das wahre Verständnis der Heideggerschen „Faktizität“, die wir dann von anscheinend naheliegenden Gedanken Karl Marx’ her unterscheiden und entwickeln. Für die Darstellung Hegels greifen wir hier nicht ohne Absicht zurück auf Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt 1932; die Arbeit selbst entstand nämlich unter der Leitung Martin Heideggers.

Das Wogegen der Erkenntnis, der Gegen-stand, hat nicht mehr die äußere „Form“ einer an-sich-seienden „Objektivität“: das Ich macht ihn sich im Erkennen zu eigen, durchdringt ihn so und bringt ihn in seine eigene Form. Erst im Denken ist der nun gesetzte „Gegenstand“ in seinem An- und Fürsichsein. Jetzt ist die Fremdheit in die „Einheit des Bewußtseins“ gesetzt, welche als dieselbe Natur von Bewußtsein und Gegenstand das Sein des begreifenden wie des begriffenen Seienden ist. Jedes Seiende ist an sich seiner Substanz nach immer schon „Einheit des Selbstbewußtseins“. In dieser Dimension weitergedacht, steht auch bei Hegel nicht mehr das „Ich“ des Erkennens gegen eine ansichseiende Welt; die unmittelbare Selbständigkeit der Welt ist aufgehoben, sie ist reiner Gegenstand des Erkennens geworden, das sich im Element des freien Fürsichseins bewegt[25]. Und beide Grundweisen des Geschehens: die an-sich-seiende „Natur“

---

[25] Hier kann freilich nicht das historisch außerordentlich dichte und fundamentalontologisch schwierige Unternehmen durchgeführt werden, die Wesensbestimmungen des Denkens *als* „Reflexion“ auf ihre leitende Grundstellung im Zusammenhang mit der Seinsfrage zu „destruieren“. Immerhin bieten sich bei Heidegger Hinweise an, die in die Richtung der Problematik verweisen. Dazu muß man freilich einen kleinen Umweg machen. Der Begriff der „reflexio“ bzw. der reditio gelangt in die mittelalterliche Philosophie durch die Aufnahme des neuplatonischen bzw. plotinischen Gedanken der ἐπιστροφή, (über die ca. 50 Mal in den „Enneaden“ auftretende ἐπιστροφή vgl. die genaue Analyse bei P. Aubin, „L’image“ dans l’oeuvre de Plotin, in: Recherches de Science Religieuse, 41 (1953), S. 351-379, bes. S. 363 und 373-377, ebenso P. Hadot, Epistrophè et Metanoia dans l’histoire de λα philosophie, in: Actes du XIème Congrès international de philosophie, Brüssel 1953, vol. XII, S. 31-36, Amsterdam – Louvain 1953; ebenda: Endre von Ivanka, „Teilhaben“, „Hervorgang“ und „Hierachie“ bei Ps. Dionysius und bei Proklus, S. 153-158; Artikel „Plotin“ in Enciclopedia filosofica, Band III, Spalte 1451-1464 (G. Faggin), W. Beierwaltes. Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 15 (1961), S. 324-362 u. a. Proklos erweitert das Schema zu der schulmäßig weiterwirkenden Triade μονή - πρόοδος - ἐπιστοπφή (status – processus –conversio; Verharren – Hervortreten – Rückgang/Rückwendung), in der er das Problem des Wirkens (energeia) des „Ersten“ weiterverfolgt; in jeder Vermittlungsinstanz (Hypostase) manifestiert sich das Höchste-Eine in diesem triadischen Schritt, der noch für Hegel maßgeblich ist. Proklus gibt nun bei der Entwicklung dieser „Rückwendung“ einen expliziten Hinweis auf die Stellung der περιαγογή im platonischen Höhlengleichnis (vgl. z.B. die Texte in dem Artikel „Bekehrung“ von Arthur Darby Nock, in: Reallexikon für Antike und Christentum II (RAC), Sp. 105-118, bes 105-106. vgl. derselbe, Conversion, Oxford 1933). Vgl. auch W. Beierwaltes, Eine Reflexion zum Geist-Begriff des Proklos, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 43 (1961), S. 119-128. Vgl. zur „periagoge“ Rep. 521 c, „metastrophé“ 525 b, c; 526 e; vgl. auch 518 c, d; vgl. 532 b u.ö. So destruiert Heidegger in seiner Interpretation des „Höhlengleichnisses“ (PLW) auch zugleich den „Reflexionsbegriff“ (vgl. zur „periagogé“ PLW 23, 31 u.ö.), weil dieser in der durch Platon gewonnenen Grundstellung wurzelt. Zum Verhältnis von Plato und Plotin in dieser Lage vgl. auch neuerdings E. R. Dodds, Tradition und personal achievement in the philosophy of Plotinus, in: The Journal of Roman Studies, vol. L (jubilee volume), S. 1-7, bes. 3f., 5/6. Außerdem die RE Artikel über Plotinos von H.-R. Schwyzer (XXI, 1, Sp. 471-592) und über Proklos von R. Beutler (XXIII, 1, Sp. 186-247 – dort ältere Literatur). Diese Anmerkungen und Verweise sollten *eine* Dimension aufzeigen, in die PLW weist. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch V, 3, bes. a-f.

und das fürsichseiende Begreifen sind in einer ursprünglichen einigenden Einheit als Sichselbstgleichheit im Anderssein einbehalten. Aber diese „Welt“ ist am Ende das aufgehobene Ganze des Seienden: am Ende ist im absoluten Wissen alle Realität, alles Gewordensein des Geistes aufbewahrt und gegenwärtig: gewußte Gegenständlichkeit für das Selbstbewußtsein und als diese Gegenständlichkeit ineins mit dem Selbstbewußtsein die Totalität und die Wirklichkeit. Das absolute Wissen ist nicht in der Welt oder jenseits der Welt, es ist vielmehr als Bewegtheit und Begreifen das in seiner inneren und äußeren Wahrheit erscheinende und geschehende Sein der Welt. Das absolute Wissen bleibt zwar von seiner Geschichte „abhängig“ (und damit bleibt es gewissermaßen „in“ der Welt), weil es erst am Ende (und nie unmittelbar), nach Vollendung der Arbeit, als der Geist existiert, der weiß, was er ist: sich in sich reflektierendes Werden. Man wird also nicht sagen können, daß in Hegels spekulativem Denken Geist und Geschichte einfach stillestehen. Dennoch bleibt eine tiefe Zweideutigkeit: als absoluter Geist ist er auch nicht der Geschichtlichkeit ausgeliefert in dem Sinne, daß ihm etwas wahrhaft Schicksalhaftes geschehen könnte. „Gerade wenn die Geschichte zum Sein des Geistes gehört, dann kann es keinen einzigen Punkt dieser Geschichte geben, an dem er nicht schon *an sich* ist. Nicht das Ansichsein des Geistes geschieht in der Geschichte, sondern ein Fürsichsein: das Werden zu dem, was er an sich immer schon war. Die Geschichte ist in einem ausgezeichneten Sinne *seine* Geschichte: das Darstellen und Herausstellen seiner selbst, das reine Sichzeigen. Er, der Geist, läßt *sich* in dieser Geschichte geschehen, er ist und bleibt *Subjekt* der Geschichte: er liegt ihr immer schon zu Grunde und geschieht selbst als dieser Grund; er hält und verhält dieses Geschehen in seiner eigenen Mächtigkeit“[26]. Das eigentliche Subjekt der Geschichte ist der absolute Geist; das Ende zeigt, daß es verborgenerweise auch das Erste war, welches die Bewegung anfängt. „Das Ende aber zeigt diese Priorität seiner selbst dadurch, daß durch die Veränderung, welche das Tun vorgenommen hat, nichts anders herauskommt, als was schon war“[27]. Diese innere Zwiespältigkeit der Geschichte: zwischen den Polen des absoluten Beisichseins in der sich darstellenden Selbsthervorbringung der „Substanz“ als „Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit“ des Geistes *und* des absoluten Außersichseins in der Entäußerung – diese innere Zwiespältigkeit der Geschichte bleibt bei Hegel wohl immer untergründig da. Die Welt und die Geschichte ist letztlich die Selbstbewegung in der Unterschiedenheit von Entgegenständlichung und Vergegenständlichung, von „Äußerung“ und Erinnerung. Solange der Geist noch in einer sich aufhebenden Abfolge von verschiedenen Gestalten sein Sein hat, ist er noch nicht ganz er selbst und bei sich selbst. „Wegen dieses in der ‚Form‘ der Zeit gründenden ‚nicht‘ ist die Zeit für den absoluten Geist notwendig *negativ“*[28]. *In* dieser Entäußerung aber geschieht die *Aufhebung* und das Zu-sich-kommen des Geistes, indem der Geist seine Gestalt im In-sich-gehen der Erinnerung übergibt. Aber diese Erinnerung läßt das „Reich der Welt“ nicht bloß verschwinden und zugrunde gehen, sondern bringt es zum Grunde in der bewahrenden *„Er-Innerung“:* die Zeit ist nicht bloß das Element der Entäußerung, sondern birgt in sich auch die Möglichkeit der Er-Innerung. In der Zeit geschehend, muß er sich immer noch „bereichern“; will der Geist ganz bei sich sein, muß er die Zeit „tilgen“: „Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich

---

26 H. Marcuse, a.a.O., S. 353.
27 Phänomenologie des Geistes, S. 196.
28 H. Marcuse, a.a.O., S. 358f.

vollendet ist“[29]. Im Aufheben aller anderen Bewegungen stellt sich dann die letzte Bewegung ein, die nicht mehr in die Zeit fällt, und eine „neue Welt“ aus dem Wissen neugebärt[30]. Der Geist „tilgt“ in der Zeit die Zeit selbst.

c) Erschließung der Räumlichkeit des Daseins in den Grundzügen

In der Zweideutigkeit und Zwiespältigkeit dieses „Welt-Aufenthaltes“ und dieses Welt-Verhältnisses sieht Heidegger offenbar die „ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst von Descartes’ res cogitans bis zu Hegels Begriff des Geistes“[31]. Die grundlegende Bedeutung seines In-der-Welt-seins wird also das *„In*-Sein“ des Daseins in der Welt entscheidend klären müssen. Deswegen muß sich „Sein und Zeit“ zunächst einmal mit der Fundamentalanalyse der Konstitutiva des Daseins beschäftigen. Wir meinen, daß die einheitliche und grundlegende Analyse Heideggers über das In-Sein bereits sehr eindrucksvoll im Aufweis der *Räumlichkeit* des Daseins deutlich wird. Gerade dieses Problem muß nun auch gestellt werden: wenn der Prozeß der totalen Aufhebung und Durchdringung der Gegenständlichkeit des Bewußtseins fragwürdig wird, wenn die höhere Räumlichkeit des Geistes damit „zurücksinkt“, – was heißt dann noch „Räumlichkeit“ auf dem Boden des Daseins als des Grundansatzes zu einer erneuten Bemühung, das Verhältnis von „Welt“ und „Selbst“ anzugehen?

Aber auch ohne eine solche vorausgesetzte Destruktion Hegels bleibt die Frage: wie geschieht die „Entäußerung“, d.h. die Ausbreitung des Geistes im Raume, die durch keine „Entfremdung“ getilgt werden kann[31 a]?

Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist* selbst je sein „Da“. Als Sein des Da hat dieses Seiende Räumlichkeit erschlossen. Bereits der Ausdruck „Umwelt“ enthält in dem „Um-“ einen Hinweis auf diese Räumlichkeit[32], die aus der Struktur der Weltlichkeit zu klären ist. Die Räumlichkeit ist ursprünglich ein fundiertes Phänomen der Weltlichkeit; es ist also nicht umgekehrt Welt in einem „Raum“ vorhanden. Auch hier enthüllt die angemessene Analyse der Alltäglichkeit, d.h. des in dieser zu Tage tretenden Besorgens, die enge Zugehörigkeit von Räumlichkeit *und* Dasein. Das zeigt sich bereits in der Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen, das in seiner durch Unscheinbarkeit und Unauffälligkeit gezeichneten Vertrautheit im alltäglichen Umgang eine eigenartige *Nähe* mit sich bringt. Schon das Wort „Zuhandenheit“ deutet auf eine Nähe, die gerade im Wesentlichen nicht mit metrischen Abständen und Ausmessungen festgelegt werden kann. „Das ‚zur Hand‘ Seiende hat je eine verschiedene Nähe ... Diese Nähe regelt sich aus dem umsichtig ‚berechnenden‘ Hantieren und Gebrauchen. Die Umsicht des Besorgens fixiert das in dieser Weise Nahe zugleich hinsichtlich der Richtung, in der das Zeug jederzeit zugänglich ist. Die ausge-

---

29 Phänomenologie des Geistes, S. 558.

30 Ebd., S. 564.

31 SZ 320 Anm. 1.

31 a Diese Frage setzt freilich eine Unterscheidung zwischen Entfremdung und Entäußerung voraus. Zu diesem kritischen Hegelverständnis vgl. Jan van der Meulen, Hegel. Die gebrochene Mitte, Hamburg 1958 (Habil.-Schrift Heidelberg), S. 104, 198f., 278ff., bes. 294ff., 336; vgl. zu diesem Buch die ausführliche Rezension von Hermann Schmitz in den Hegel-Studien (hg. von F. Nicolin und O Pöggeler) I, Bonn 1961, S. 318-326, bes. S. 325, wo Schmitz dieser Unterscheidung zustimmt. Vgl. auch in diesem Zusammenhang die Hegel-Kritik in SZ, bes. S. 428-436.

32 Vgl. SZ 66.

richtete Nähe des Zeugs bedeutet, daß dieses nicht lediglich, irgendwo vorhanden, seine Stelle im Raum hat, sondern als Zeug wesenhaft an- und untergebracht, aufgestellt, zurechtgelegt ist. Das Zeug hat seinen *Platz* ... Der jeweilige Platz bestimmt sich als Platz dieses Zeugs zu... aus einem Ganzen der aufeinander ausgerichteten Plätze des umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhangs“[33]. Der Platz ist das, *wohin* ein Zeug *gehört,* das selbst wieder einem Zeugganzen *zugehört.* „Der platzierbaren Hingehörigkeit eines Zeugganzen liegt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde das Wohin überhaupt, in das hinein einem Zeugzusammenhang die Platzganzheit angewiesen wird. Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens nennen wir die *Gegend“*[34].

Ein durch Richtung und Entferntheit konstituierter Platz ist schon auf eine Gegend zu und innerhalb ihrer orientiert. Die gegendhafte Orientierung macht die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen aus. Alle Wo sind entdeckt aus dem Hin und Her auf den Gängen und Wegen des alltäglichen Umganges. Darin sind sie immer umsichtig ausgelegt, – auch wenn diese Ausgelegtheit nicht mehr unmittelbar „lebendig“ ist in einem sich wiederholenden Entdecken. Plätze werden nämlich nicht bloß in der Sicht des Besorgens angewiesen, sondern sie werden auch „vorgefunden“, wenn das Zuhandene „ständig“ zur Hand ist[35]. „So hat die Sonne, deren Licht und Wärme im alltäglichen Gebrauch steht, aus der wechselnden Verwendbarkeit dessen her, was sie spendet, ihre umsichtig entdeckten ausgezeichneten Plätze: Aufgang, Mittag, Niedergang, Mitternacht. Die Plätze dieses in wechselnder Weise und doch gleichmäßig ständig Zuhandenen werden zu betonten ‚Anzeigen‘ der in ihnen liegenden Gegenden. Diese Himmelsgegenden, die noch keinen geographischen Sinn zu haben brauchen, geben das vorgängige Wohin vor für jede besondere Ausformung von Gegenden, die mit Plätzen besetzbar sind. Das Haus hat seine Sonnen- und Wetterseite; auf sie ist die Verteilung der ‚Räume‘ orientiert und innerhalb dieser wieder die ‚Einrichtung‘ je nach ihrem Zeugcharakter. Kirchen und Gräber zum Beispiel sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt, die Gegenden von Leben und Tod, aus denen her das Dasein selbst hinsichtlich seiner eigensten Seinsmöglichkeiten in der Welt bestimmt ist“[36]. Die jeweilige Welt entdeckt also je in ihrer Weise die Räumlichkeit des ihr zugehörigen Raumes. Die vorgängige Zuhandenheit der jeweiligen Gegend ist tief verborgen und hat in einem

---

33 SZ 102.

34 SZ 103. – Die „Gegend“ erscheint in einem verwandelten Sinn, der aber auf SZ zurückweist und in innerer Einheit steht, in GE 40ff. u.ö.

35 Vgl. SZ 103: „Ständig Zuhandenes, dem das umsichtige In-der-Welt-sein im vorhinein Rechnung trägt, hat deshalb seinen Platz. Das Wo seiner Zuhandenheit *ist für* das Besorgen *in Rechnung gestellt* und auf das übrige Zuhandene orientiert“ (von mir gesperrt). Durch das „In-Rechnung-gestelltsein“ ist also offenbar eine „Voraussetzung“ gemacht, die in dem veröffentlichten Teil von SZ nicht mehr zur Sprache kommt. Was ist hier „vorausgesetzt“? Ist vielleicht in der transzendental-hypothetischen Fundamentalontologie auch der Gedanke vorausgesetzt, daß der Mensch, auf den das alles zuorientiert ist und für den das in Rechnung gestellt ist, finis creationis ist? Freilich wird man aus diesen Andeutungen keinen „Beweis“ machen wollen, dennoch weist diese Stelle – wie immer diese „Voraussetzung“ aufgewiesen werden sollte – darauf hin, daß die transzendental-hypothetische Fundamentalontologie das „grundsätzliche Problem“ noch „eingehüllt“ in sich trägt: „läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?“ (SZ 436).

36 SZ 103. – Vgl. zu dieser Stelle auch noch unter Anm. 49.

noch ursprünglicheren Sinn den Charakter der unauffälligen und unscheinbaren Vertrautheit.

Der dreidimensionale Raum als solcher ist noch gar nicht entdeckt. Die Erstreckungen, Abstände, Maßzahlen, Längen und Kürzen machen also offensichtlich nicht das *Wesen* des Raumes (und der Zeit) aus. Nähe und Ferne erschöpfen sich nicht als Maßformen des Streckenabstandes in Raum und Zeit. Die eigentliche Nähe liegt freilich nicht außerhalb und unabhängig von raumzeitlichen Beziehungen, aber die in dem *In*-der-Welt-*sein* waltende Nähe *beruht* nicht auf dem parametrischen Raum, auch nicht im „Kontinuum“ der philosophischen Kosmologie. „Die primäre und gar ausschließliche Orientierung an Entferntheiten als gemessenen Abständen verdeckt die ursprüngliche Räumlichkeit des In-Seins“[37]. Was ist das „Nächste“? Das Dasein ist als In-der-Welt-sein „in“ der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden. Die Räumlichkeit kommt dem Dasein selbst zu in den Seinsweisen der *Ent-fernung* und *Ausrichtung*[38]. Entfernung hat hier aktiven und transitiven Bedeutungssinn: „Sie meint eine Seinsverfassung des Daseins, hinsichtlich derer das Entfernen von etwas, als Wegstellen, nur ein bestimmter faktischer Modus ist. Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung. Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen“[39]. Das Ent-fernen ist überhaupt eine wesenhafte Seinsart des Daseins, in dem eine Tendenz auf Nähe liegt. „Das Ent-fernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben. Aber auch bestimmte Arten des rein erkennenden Entdeckens von Seiendem haben den Charakter der Näherung ... Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entferntheit“[40]. Die bei der Näherung verwendeten „Maße“, die nicht ausdrücklich herausgestellt sein müssen, haben ihre eigene und durchgängig verständliche Bestimmtheit: „bis dort ist es ein Spaziergang“, „ein Katzensprung“, „eine Pfeife lang“; selbst festere Maße wie „bis zu dem Haus ist es eine halbe Stunde“ bilden nicht eine quantitativ genau begrenzte Längen-Erstreckung. „Diese Dauer ist je aus gewohnten alltäglichen ‚Besorgungen‘ her ausgelegt“[41], so daß sich entsprechend der umsichtig zu besorgenden alltäglichen Möglichkeiten des Daseins auch die jeweiligen Maße ergeben.

Was ist also das Nächste? Nicht das, was den kleinsten Abstand hat. Wir hören und sehen zunächst über das abstandmäßig Nächste weg[42]. Über die Nähe und die Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige und ent-fernende Besorgen des Daseins. „Das wobei dieses im vorhinein sich aufhält, ist das Nächste und regelt die Ent-fernungen ... In der Nähe besagt: in dem Umkreis des umsichtig zunächst Zuhandenen. Die Näherung ist ... orientiert ... auf das besorgende In-der-Welt-Sein, das heißt das, was in diesem je zunächst begegnet“[43]. Das Dasein nimmt seinen Platz ein, indem es überhaupt erst mit seinem Da den Raum eröffnet. So ist es auch kein Zuhandensein an einem Platz. „Das Platzeinnehmen muß als Entfernen des umweltlich Zu-

37 SZ 106.
38 Vgl. zu den beiden Begriffen bes. SZ 105ff.
39 SZ 105.
40 Ebd.
41 SZ 106.
42 SZ 106. Vgl. Beispiele SZ 107 oben.
43 SZ 107.

handenen in eine umsichtig vorentdeckte Gegend hinein begriffen werden. Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines entfernenden Seins bei... in eins mit der Ent-fernung. Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu... aus dem Dortzuhandenen her auslegt“[44]. Aber das Dasein hält sich nicht für die Augenblicke in einem Entfernen; sonst wäre das Ent-fernen nicht eine Seinsart des Daseins: es hält sich stets und wesenhaft in einem Ent-fernen. Es kann nie sein Ent-ferntes ohne seine Ent-fernung, also ohne sich selbst *als* Entfernendes, betrachten; wenn das nicht beachtet wird, fällt die existenzial zu verstehende Ent-fernung zurück in die kategoriale Entferntheit, die selbst erst in ihren Wesensmöglichkeiten erhellt wird durch das Ent-fernen. Sachlich bedeutet das: „Diese Ent-fernung, die Ferne des Zuhandenen von ihm selbst, kann das Dasein *nie kreuzen.* Die Entferntheit eines Zuhandenen von Dasein kann zwar selbst von diesem als Abstand vorfindlich werden, wenn sie bestimmt wird in Beziehung auf ein Ding, das als an dem Platz vorhanden gedacht wird, den das Dasein zuvor eingenommen hat. Dieses ‚Zwischen‘ des Abstandes kann das Dasein nachträglich durchqueren, jedoch nur so, daß der Abstand selbst ein entfernter wird. Seine Ent-fernung hat das Dasein selbst so wenig durchkreuzt, daß es sie vielmehr mitgenommen hat und ständig mitnimmt, *weil es wesenhaft Ent-fernung, das heißt räumlich ist.* Das Dasein kann im jeweiligen Umkreis seiner Ent-fernungen nicht umherwandern, es kann sich immer nur verändern. Das Dasein ist räumlich in der Weise der umsichtigen Raumentdeckung, so zwar, daß es sich zu dem so räumlich begegnenden Seienden ständig entfernend verhält“[45]. Jede Ent-fernung hat damit den Charakter der *Ausrichtung:* das Entfernen hat schon eine Richtung aufgenommen, es hält schon eine Gegend offen, wohin das jeweilige Seiende gehört. Dieses „Hingehören“ bestimmt sich aber in dem ausrichtend-entfernenden Dasein durch die von der Umsicht des Besorgens vorentdeckte Gegend.

Umsichtig verweist sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus dem vorgängigen Verstehen einer Bewandtnisganzheit. Nur weil Dasein in der Weise von Ent-fernung und Aus-richtung räumlich *ist,* kann sich das konkrete Hier- und Dorthin innerhalb des möglichen Wohin artikulieren und kann so das innerweltlich Zuhandene in seiner Räumlichkeit erscheinen. „Das Wohin überhaupt wird vorgezeichnet durch das in einem Worum-willen des Besorgens festgemachte Verweisungsganze, innerhalb dessen das freigebende Bewendenlassen sich verweist ... Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein ‚Raum-geben‘. Dieses ‚Raum-geben‘, das wir auch *Einräumen* nennen, ist das Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit“[46].

Hier kann es nicht um die Darlegung der Folgerungen für eine ontologische Interpretation des Raumes überhaupt gehen, sie sind ohnehin nur verständlich und diskutabel im Zusammenhang der Seinsfrage überhaupt[47]. Die Analyse der Räumlichkeit hat weittragende Bedeutung; so geht aus ihr deutlich die vorgängige Erschlossenheit des Daseins hervor; in der Entfernung und Aus-richtung des sich „in“ der Welt einrichtenden Da-

---

44 SZ 107f.
45 SZ 108.
46 SZ 111.
47 Vgl. Heideggers Andeutungen SZ 113.

seins zeigt sich an einer besonders eindringlichen Interpretation die Verwandlung der „Intentionalität“ bei Heidegger, bevor diese noch in weiteren Analysen und Formalisierungen auf die „Sorge“ zurückgeführt wird. Schließlich künden sich die anderen Strukturmomente des In-Seins deutlich an: Verstehen und Faktizität usf. Besonders wichtig wird die Deutung der Räumlichkeit auf dem Hintergrund der späteren Schriften: Heidegger führt die weiteren Hinweise auf den „Raum“ in einer großen Nähe zu den in SZ gemachten Ausführungen durch[48]. Umgekehrt stehen gerade die späteren Erörterungen des „Raumes“ und des „Ortes“ in einem sehr engen Zusammenhang mit jenen Abschnitten im Spätwerk Heideggers, die zweifellos am meisten gemeint sind, wenn von dem „Mythologen“ Heidegger die Rede ist. Die Hinweise in „Sein und Zeit“ bieten m.E. bereits eine *Möglichkeit* tieferen Verstehens dieser angeblich „mythologischen Strukturen“[49]. Doch verbleiben wir hier im Umkreis der in „Sein und Zeit“ angeschnittenen Fragen. Die Räumlichkeitsanalyse bezeugt auch, daß es notwendig ist, den Bewegungscharakter des Daseins in die Analyse selbst aufzunehmen, so daß Dasein selbst als ein Geschehen verstanden werden muß. Die Existenzverfassung läßt keine Betrachtung zu im Sinne eines stillzuhaltenden und stillhaltenden Phänomens, wenn die besondere Seinsweise des Daseins gewahrt werden will.

Jedes Versäumnis der Räumlichkeit des Daseins als eines Existenzials schließt eine *wesentliche* und im Blick auf die Absetzung von der „Subjektivität“ notwendige Dimension des Daseins aus. Am Ende wird sonst doch wieder ein weltloses Subjekt eingeführt. Gerade die Geschichtlichkeit des Daseins und der Umkreis der Gründe, die darin

---

48 Vgl. z.B. Ho 33ff.., Physis 138f., bes. aber VA 154ff., 161, 163ff. 179f., US 209ff., vgl. 210: „Zwei einsame Bauernhöfe – so weit es sie noch gibt -, die für einen Gang über Feld eine Stunde weit auseinander liegen, können auf das Schönste benachbart sein, wogegen zwei Stadthäuser, die sich an derselben Straße gegenüberliegen oder gar zusammengebaut sind, keine Nachbarschaft kennen.“

49 Es sind die in Anm. 48 angeführten Stellen aus VA und US. In diesen Deutungen erscheint die Not-wendigkeit, daß der Mensch die unscheinbaren, verborgenen, vertrauten, deswegen aber um so mehr tragenden, aufruhenlassenden, bewahrenden und heilenden Kräfte, seinen ursprünglichen Aufenthalt und sein wesentlich gedachtes Wohnen in die Acht nehme und aus der sich fügenden Einfalt dieser Unscheinbaren die Weisung empfange für sein Menschsein. Mit dem Namen „Mensch“ ist immer schon ein Aufenthalt bei den Dingen genannt und selbst beim „In-sich-gehen“ verläßt der Mensch nicht die versammelte Einheit des „Gevierts“: im waltenden Gegen-einander-über eröffnen sich einander die vier Weltgegenden. In seiner Weite erreichen sich Erde und Himmel, der Gott und der Mensch. In einer im Verhältnis zu „Sein und Zeit“ verwandelten Gestalt, die doch das Selbe sagt, zeigt sich die wesenhafte *Nähe:* „Was das Nachbarliche der vier Weltgegenden bewegt, zu einander gelangen läßt und in der Nähe ihrer Weite hält, ist die Nähe selber. Sie ist das Be-wegen des Gegen-einander-über. Wir nennen die Nähe im Hinblick auf dies ihr Be-wegendes: die *Nahnis* ... Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wegung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes. Diese Be-wegung ist die Nähe als die Nahnis. Sie bleibt das Unnahbare und ist uns am fernsten, wenn wir ‚über‘ sie sprechen“ (US 211). – Vgl. auch z.B. den oben zitierten „Text“ Anm. 36 (SZ 103), über die Sonne, „deren Licht und Wärme im alltäglichen Gebrauch steht, aus der wechselnden Verwendbarkeit dessen her, was sie spendet“ mit den entsprechenden Worten aus dem „Feldweg“: „Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es [das Einfache] seinen Segen ... Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt“ (S. 4). – Von hier aus erhalten die späteren Schriften eine Deutung und eine Tiefe, die die Titel „Mythologie“ und „mythologische Strukturen“ verdecken. Über Herkunft, Sinn und Grenzen des Titels „Mythos“ kann hier nicht gehandelt werden, wohl aber stellt sich in einem solchen „Überblick“ die *Einheit* und *weitgespannte Selbigkeit* eines Denkweges heraus, dessen Wegstrecken einander in aller Unähnlichkeit und Verschiedenheit er-gänzen. Vgl. auch Anm. 50.

ins Spiel kommen, wird notwendig in ihrem Geschehenscharakter übersehen, wenn diese Explikation übersprungen wird. Beispiele könnten leicht erbracht werden[50]. Gleichzeitig gibt die vorstehende Analyse die Gelegenheit, einige Andeutungen zu machen, in welchem Sinne die Titel „Zuhandenheit“ und „Vorhandenheit“ sich verstehen lassen und verstanden werden müssen. Wie begegnet in diesem Zusammenhang mit der Räumlichkeit des Daseins das Seiende in seiner Zuhandenheit und Vorhandenheit?

[50] Die Räumlichkeit des Daseins wiederholt Heidegger im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit SZ 36ff., 412f., 417f., 419., über „Situation“ und Räumlichkeit vgl. SZ 299 f., über Nähe-Ferne außerdem SZ 43, 66f., 102, 105ff., 132, 140f., 172f., 262. Vgl. „Spielraum“ in den oben folgenden Ausführungen. Die Räumlichkeit des Daseins verschwindet stark in den Analysen über Tod, Gewissen, Schuld, also in der Frage nach den *Ganzseinkönnen,* zeigt sich wieder am Ende des zweiten Kapitels (SZ 299) in der „Situation“ und zeigt sich vollends in der Auslegung des *Ganzseins* des Daseins: in der Interpretation des „Augenblicks“ (Situation). Schon diese äußere Tatsache macht darauf aufmerksam, daß das „Ganzseinkönnen“ sich von dem Ganzsein unterscheidet und daß jenes in der Frage nach der Eigentlichkeit und dem Selbstseinkönnen nicht die *volle* Existenzverfassung des Daseins auslegt, so daß die Begriffe „Selbstseinkönnen“ und „Eigentlichkeit“ sich „nur“ vor-läufig im Felde der fundamentalontologischen Problematik bewegen; jedenfalls schließt das Selbstseinkönnen das eigentliche *In-der-Welt-sein* nicht aus (wohl das Verfallen an die „Welt“) und auch nicht die Räumlichkeit des Daseins (vgl. SZ 299). Eine solche Deutung könnte sich nämlich leicht aus den in der Todes-, Gewissens- und Schuldanalyse fehlenden Hinweisen ergeben, zumal auch noch SZ 367 („Räumlichkeit wird das Dasein nur *sein* können als Sorge im Sinne des faktisch verfallenden Existierens“) in einer zweideutigen Bestimmung des „Verfallens“ steht, die nicht expliziert wird; SZ 367f. bietet nur eine „negative“ Charakteristik. Entscheidend bleibt, daß trotz mancher Zweideutigkeit (vgl. SZ 369 Schluß) die Räumlichkeit des Daseins *im Grunde* nicht als „Unvollkommenheit“ (SZ 368) ausgelegt wird, die es in der existenzialen Interpretation „auszumerzen“ (SZ 299) gälte. – So kann ich nicht Müller-Lauter (Möglichkeit und Wirklichkeit, S. 58) folgen: „Räumlichkeit nun ist das Dasein nur, insofern es *verfallend* beim innerweltlich begegnenden Seienden sich verliert“ (unter Hinweis auf das oben angeführte Zitat SZ 367). Eine ins Einzelne gehende Auseinandersetzung mit Müller-Lauters Interpretationen des Verfallens usf. (bes. S. 70ff.) verbietet sich hier. Offensichtlich ist er mit der engen Auswahl seiner Deutung (Todesanalyse usf.) von „Sein und Zeit“ gerade in der Frage nach der Räumlichkeit des Daseins selbst in eine zu schmale Ausgangsbasis gekommen. Daß die wenigen, im Grunde aber nicht zwingenden, immerhin möglichen Verführungen zu einem Mißverständnis der „Existenz“ (im Sinne eines seiner existenzialen Räumlichkeit enthobenen Daseins) aus der – auch für den Heidegger von „Sein und Zeit“ noch nicht voll gebannten – Gefahr kommen, die „Existenz“ doch wieder in eine Gestalt der „Subjektivität“ zurückfallen zu lassen, würde eine Interpretation der Bultmannschen Hauptbegriffe erbringen; das zeigt sich freilich auch in Einzelheiten: der abzulehnenden Gnosis spricht er eine Betonung der Räumlichkeit des Daseins zu, dem NT eine der Eigentlichkeit des Daseins eher entsprechende „Zeitlichkeit“ (Geschichtlichkeit); Einige Andeutungen s. unten Anm. 52, 126, 173, 260 u.ö. – Diese Konsequenzen in der Deutung von „Sein und Zeit“ und die damit zusammenhängenden Fehldeutungen zeigen, wie wichtig die oben dargelegten methodischen Vorbemerkungen werden können, die den Bewegungszug von „Sein und Zeit“ in seinen Eigenheiten vorzeichnen.

d) Die Bedeutungsmannigfaltikeit des Wortes „Vorhandenheit“ als Beispiel für die Struktur und Deutung eines transzendental-existenzialen Begriffs überhaupt

Die Entfaltung des Sinnes der Worte „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“ soll aber erst von einigen extremen Mißverständnissen her erfolgen, die helfen sollen, auf die Spur zu finden für das echte und vielschichtige Problem.

Die Anlehnung an ein grobes Schema von „Subjekt“ und „Objekt“ reicht auch noch stark in das Verständnis von „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“ hinein. Man hat oft genug den Eindruck, daß in der Diskussion und in der Aufnahme von „Sein und Zeit“ beim Gebrauch dieser Begriffe mancher Zug oder bestimmte Färbungen sich eingeschlichen haben, die der grundsätzlichen Intention gerade in den Rücken fallen. So wird das „Vorhandene“ einfach gleichgesetzt mit dem „Innerweltlichen“, das zugleich die Sphäre des „Sichtbaren“, „Verfügbaren“, „Meßbaren“ bildet und das dann theologisch den Bereich des paulinischen „Fleisch“ (σάρξ) einbegreifen soll. Der Gläubige dagegen lebt aus dem „Unsichtbaren“, „Unverfügbaren“, in der „Gelöstheit von allem weltlich Verfügbaren“, in der „Freiheit“, die „die Haltung der Entweltlichung“ darstellt[51]. Auch

---

[51] R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Kerygma und Mythos (Theologische Forschung) Erste Veröffentlichung, Hamburg-Volksdorf 1954, S. 28f. u.ö. Bultmann verwendet den Begriff der „Entweltlichung“ sehr unklar: „Die Entweltlichung ist grundsätzlich keine Askese, sondern eine Distanz zur Welt, für die alle Beteiligung am Weltlichen in der Haltung des ‚als ob nicht‘ (ὡς μή) vollzogen wird (1. Kor. 7, 29-31). Der Glaubende ist Herr über alle Dinge (1. Kor. 3, 21-23); er hat die ‚Vollmacht‘ (ἐξουσία) deren sich auch der Gnostiker rühmt, aber es gilt: ‚Über alles habe ich Macht, aber ich soll nichts über mich mächtig werden lassen‘ (1. Kor. 6, 12; vgl. 10, 23f.). Der Glaubende kann sich freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden (Rm. 12, 15), aber er verfällt keiner innerweltlichen Größe mehr (1. Kor. 17-24). Alles Innerweltliche ist für ihn in die Indifferenz des an sich Bedeutungslosen hinabgerückt“ (S. 29). Hier soll nicht nach der theologischen Bedenklichkeit solcher „Indifferenz“ gefragt werden. Die Art und Weise der „Dialektik“ (S. 27 u. S. 33), in der sich das Weltverhältnis des Gläubigen und die konkrete Interpretation des „als ob nicht“ bei Bultmann gestaltet, ist mir bis jetzt nicht *grundsätzlich* einsichtig geworden über selbstverständliche Forderungen, Ergebnisse, Feststellungen usf. hinaus (s. S. 31, 33 u.ö.). Vielleicht verhindert Bultmanns ungeprüfte ontologische Fundamentalstruktur überhaupt hier ein konstruktives Verdeutlichen; denn die „existentiale Interpretation“ setzt sich – von Heidegger her, auf den sich Bultmann aber beruft – aus beinahe unverträglichen Momenten zusammen, z.B. verbinden sich in der Bestimmung des Mythologischen („die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint“) und entsprechend in der Entmythologisierung (s. z.B.: „Ereigniswerden der Zeitlosigkeit, das Welthaftwerden des Unweltlichen in dem ‚Ereignis‘ als der zeitlichen Begegnis“) trotz aller Abwehr stark „platonistische“ Elemente, die eben doch eine einschlußweise notwendig „metaphysisch“ verstandene „Entweltlichung“ nahelegen können, die wieder an die Gnosis erinnert. Im einzelnen kann dies hier freilich nicht nachgewiesen werden, da die enge Verschlingung von „Christlichkeit“, mehreren philosophischen Unterströmungen außer dem schon schwer zu interpretierenden Rückgriff auf „Sein und Zeit“ und religionsgeschichtlich-exegetischen Bestimmungsgründen nur in einer sehr breiten Darstellung zu entwirren ist und auf ihre Voraussetzungen zurückgeführt werden kann. Eine solche Auseinandersetzung übersteigt vielleicht die Kraft eines Einzelnen und verweist so noch auf die keinesfalls zu unterschätzenden Leistungen Bultmanns. „Jene theologische Krise, welche man durch *Bultmanns* Werk nun wahrnimmt, begleitet den Protestantismus seit über zwei Jahrhunderten. Der Exeget Bultmann hat sie in ihrem Ausmaß aufgezeigt, der Systematiker hat Wege zu ihrer Überwindung zu bahnen versucht. Jedenfalls diejenigen, die aus seiner Schule hervorgegangen sind, werden ihre Lebensarbeit daransetzen müssen, die historischen Voraussetzungen der systematischen Konzeption *Bultmanns* zu

wenn hier keine unweltliche Existenz vertreten wird, so ist Bultmanns Begriff der „Existenz“ doch wesentlich orientiert an dem Leitentwurf des „Subjekts“[52]. Das „Selbst-“ in „Selbstverständnis“ ist ohne zureichende ontologische Klärung. Die Entmythologisierung ist gegeben mit der Anerkennung des Selbstverständnisses des modernen Menschen. Die Theologie kommt mit dem Anliegen der Entmythologisierung diesem Selbstverständnis entgegen. Der Mensch versteht sich „als geschlossene innere Einheit“, „als ein einheitliches Wesen, das sich sein Empfinden, sein Denken und Wollen zuschreibt“, „er schreibt sich die innere Einheit seiner Zustände und Handlungen zu“, nimmt sein eigentliches Wesen verstehend in die Herrschaft, er weiß sich selbständig, verantwortlich und nicht dem Einfluß äußerer Mächte ausgeliefert. Diese Wesenszüge werden in den Begriff der „Existenz“ übernommen, soweit das der Begriff des Glaubens überhaupt zuläßt. Doch erinnert diese „Existenz“ im Grunde eher an Kierkegaard (vgl. II, 2b) als an Heideggers strenge Fassung, wonach „Existenz“ das „Wesen“ des Daseins ist und interpretiert werden muß als Seinsverhältnis. Das verhindert nicht, daß noch manche „Gemeinsamkeit“ bleibt; aber diese verbleibt vielleicht in dem noch unterschiedenen Bereich, in dem innerhalb der neuzeitlichen Philosophie überhaupt die Rede ist von einem nicht mehr „von außen“ Begründen, von dem Unterschied des sich in Selbstbestimmung und Freiheit vollziehenden Selbst des Menschen gegenüber der „substanziellen“ Ding-Welt usf. Bei genauerem Zusehen finden sich in *formaler* Hin-

---

überprüfen, wie eine ganze Generation ähnlich mit der Arbeit *F. Chr. Bauers* beschäftigt war“ (E. Käsemann). Aber das wird nur gelingen, wenn in eins eine gründliche philosophische (ontologisch „und“ hermeneutische) Besinnung stattfindet, weil die ungewußte und in ihrer Tragweite nicht übersehene „Wahl“ des ontologischen Leitentwurfs auch für theologische Begriffe jede harmlose Verwendung und Unbekümmertheit darum nur schärfer vom Rücken her trifft und einholt, so daß die Macht und Tiefe des gelegten Grundes sich auch dort durchsetzt und wirkt, wo man sich aus sachlichen Gründen der darauf sich bildenden Folgen in ihrem „Verhängnis“ schon erwehren muß. Solche von rückwärts schlagende und untergründig wirkende „Philosophie“ rächt sich freilich am strengsten da, wo man meint, man könne Theologie ohne „Ontologie“ treiben und ein „ontologisches“ Denken gegen ein „funktionales“ Denken ausspielt. Vgl. dazu nur SZ 88! Hier ist Bultmann noch haushoch überlegen.

52 Das zeigt allein schon die Umschreibung des „Entwerfens eines neuen Weltbildes“, a.a.O., S. 16ff. und Termini wie „Geschehen in der Existenz“ (S. 125) „im Selbst sich vollziehendes (Selbstverständnis)“ (S. 223). Wenn gesagt wird, daß es das „Ereignis“ des gläubigen Bewußtseins gar nicht ohne das Ereignis „Christus“ gibt („Es ist das Bewußtsein von der Tat Gottes und vom Selbst in Einem; denn die Tat Gottes ist ja als solche nur verstanden, wenn sie als an mir (pro me!) geschehene verstanden ist“, S. 225 u. vgl. S. 125, 130 und 223: „Selbstverständnis, das immer in einer Begegnung gründet ...“), so bedeutet solche Aufbesserung des Bewußtseins durch „Intentionalität“ (gegen Schleiermacher, vgl. S. 224 f. u. schon 221) doch das Verharren auf einer Ontologie der „Substanz“, des „Subjekts“, d.h. einer ontologisch verstandenen „Subjektivität“, die freilich nicht einfach „Subjektivismus“ ist. – Eine angemessene *Kritik* in dieser Beziehung an Bultmann, ohne dessen Anliegen preiszugeben, findet sich, soweit ich sehe, nur in den Arbeiten von G. Koch (Die Auferstehung Jesu Christi. Tübingen 1959 und ZThK 57 (1960) S. 239-273, bes. S. 244ff.) und implizit bei E. Fuchs. Die Arbeiten von G. Koch bleiben aber bis jetzt merkwürdig unbeachtet. Vgl. außerdem die von Theologen ebenfalls fast unbeachtete Arbeit von H. Blumenberg, Marginalien zur theologischen Logik R. Bultmanns, in: Philos. Rundschau 2 (1954/1955), S. 121-140. Auf die Arbeiten von H. Ott (vgl. schon die Einleitung) kann nicht eingegangen werden. O. Schnübbe, der Existenzbegriff in der Theologie R. Bultmanns (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Band 4) Göttingen-Zürich, S. 24-42 (Bultmann-Heidegger) geht völlig am Verständnis Heideggers vorbei und kommt zu grotesken Behauptungen (vgl. S. 140, 34f., 37, 39, 32); um so wertvoller ist seine Entdeckung, daß Bultmanns Existenzbegriff Elemente aus Barth und W. Herrmann in sich bewahre (S. 139).

sicht schon viele Formulierungen bei Hegel und dem gesamten deutschen Idealismus, die an Bultmanns Forderungen und Grundlagen erinnern.

Aber der Unterschied in der *Seinsweise* von „Existenz“ (im Sinne Heideggers) und von „Dingen“ (in einem ontologisch noch indifferenten Sinne) führt bei Heidegger nicht zu einem im Grunde cartesianischen Dualismus von „Geist“ und „Natur“. Es ist ganz unmöglich, einfach „die“ Vorhandenheit als solche „der“ Existenzialität entgegenzusetzen. Das tut Heidegger auch nie. Wohl spricht er von einer *Ontologie* der Vorhandenheit im Unterschied zu einer Ontologie des Daseins. Wenn das Dasein *als* In-der-Welt-sein *geschieht,* dann ist es ständig gewissermaßen transzendental-aktiv „in“ der Welt. In einem solchen In-Sein gibt es freilich für das Dasein jeweils verschiedene Seinsweisen. Wir sahen sie schon in der „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“. Das sind weder verschiedene „Auffassungen“ und „Etikettierungen“ der „Dinge“, auch keine verschiedenen „Bewertungen“, noch jeweils verschiedene „Stellungsnahmen“. Es sind jeweils andere Weisen des *In*-der-Welt-*seins* des Daseins. Wenn die Welt ein *Existenzial* ist und darin doch ein gleichursprüngliches *Konstitutivum* der Seinsverfassung des Daseins, dann sind die Seinsweisen zu „Vorhandenem“ bzw. vorhandenen Seienden nur existenzial, d.h. in dem erweiterten Sinn auch immer nur transzendental verstehbar. Dann läßt sich „die“ Vorhandenheit gar nicht nennen, ohne zugleich das Dasein im Blick zu behalten, das das inner*weltliche* Seiende hermeneutisch *auslegt* am Leitfaden des Seins *als* Vorhandenheit. Mit anderen Worten: Vorhandenheit ist nicht eine an-sich bestehende und ständig vorfindliche „Gattung“ von Seienden in Abhebung von „Existenz“. Vielleicht meint man, das wäre doch ein allzu grobes Mißverständnis Heideggers, das kaum vorkommen könne. Dem ist leider nicht so. In einer einführenden Schrift in das Denken Heideggers mit dem Untertitel „Die große Wende der Philosophie“[53] steht zu lesen, daß der Mensch im grundsätzlichen Unterschied zu anderen Seienden im Vorzug stehe, daß er „sich selbst noch gestalten [!] kann in freier Entscheidung“. Über dieses „andere“ Sein wird gesagt: „Es ist vielmehr, handle es sich nun um das Sein des Felsens, des Meeres, der Palme, des Löwen, ein Sein, *das bleiben muß, wie es ist, das nicht über sich selbst noch entscheiden kann.* Wir sprechen hier von bloßem *Vorhandensein“*[54]. Das ist sogar noch in einer Schrift zu lesen, die laut Vorrede „in rein didaktischer Absicht geschrieben“ ist.

Eine Transzendentalphilosophie wird nun überhaupt einmal sagen, daß es keine „bloßen Tatsachen“ gibt. Freilich bleibt dabei eine wesentliche Frage zurück: wird das Vorgegebensein des „Wirklichen“ aufgehoben im Vorgegebensein des verstehenden Geistes? Wie verhält sich beides? Wer die Philosophie des späten Schelling kennt, wird wissen, wie sehr dieser sich um dieses Problem abmühte. Auch Heidegger hat im Grunde noch mit dieser Frage zu kämpfen. Dabei ist ein Doppeltes zu beachten: einmal besagt Vorhandenheit nicht das Seiende selbst, sondern das Seiende *in seinem Sein,* das

---

53 Katharina Kanthack, Das Denken Martin Heideggers. Die große Wende der Philosophie. Berlin 1959 (vgl. auch von derselben Verfasserin das im gleichen Verlag (W. de Gruyter & Co.) 1958 erschienene eigenständige Werk „Vom Sinn der Selbsterkenntnis“.

54 Ebd., S. 48. – Die diesbezügliche Rezension von O. Pöggeler (Philosophischer Literaturanzeiger 14 (1961), S. 62-65) macht (S. 64f.) auf die Grenzen solcher Aussagen aufmerksam. Er macht zugleich die Bemerkung, daß am ehesten die Gebilde der Mathematik den Sinn dessen erfüllen, was Heidegger als bloße Vorhandenheit anspricht. „Es geht nicht nur darum, Begriffe wie Substanz, Gestalt, Idee nicht unkritisch zu gebrauchen, sondern auch darum, den Begriff der Vorhandenheit kritisch zu fassen“ (S. 65). Das wollen wir oben versuchen.

seinen Sinn als Vorhandenheit in sich trägt; zum anderen ist das Sein des Seienden überhaupt, wie es sich im Seinsverständnis zeigt, nicht aufgehoben im Geist, d.h. hier: erschöpft sich nicht im Dasein. Wir haben das schon grundsätzlich geklärt im Zusammenhang mit dem trauszendental-*hypothetischen* Charakter des Daseins als Grund des Seinsverständnisses und der Bewegungsart der Fundamentalontologie überhaupt.

Dabei wird es am Ende wichtiger sein, sich einmal zu fragen, warum es Heidegger nicht genügend und hinreichend „sicher“ gelingt, das Maß und die Konkretion dieser Unterschiede durchzutragen, als von vornherein durch eine platte Deutung der Vorhandenheit auch dem sachlichen Problem die Spitze zu nehmen. Doch wenden wir uns jetzt wieder diesen Deutungen zu, wie sie etwa bei Kanthack erscheint.

Hier handelt es sich nicht bloß um eine unerlaubte Ausweitung und Grenzüberschreitung eines Heideggerschen Begriffes, sondern vermutlich um ein fundamentales Mißverständnis. Vorhandenheit ist ein *ontologischer* Titel und *als* solcher ein *„interpretierender* Ausdruck“[55] im Heideggerschen Sinne der „Hermeneutik“ und im Sinne der transzendental-existenzial durchgeführten Fundamentalontologie. Es ist nicht gesagt bei der Einführung dieses Begriffs, daß er sich auf „das“ Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden überhaupt bezieht im Sinne eines „An-sich“. Vielmehr wird erläuternd angeführt, daß der Ausdruck Vorhandenheit den Titel „existentia“ ontologisch interpretiert[56]. „Existentia“ (Sein) steht hier deutlich in Unterscheidung und im Zusammenhang mit „Essentia“ (Was-sein). „Vorhandenheit“ ist im wesentlichen ein Wort aus dem Versuch der „Destruktion“ der überlieferten Metaphysik. Die Bedeutung des „Vorhanden*seins“* ist nur auslegbar von dem Ansatz des Seins-verstehenden Daseins her, das als solches den „Sinn“ des ihm innerweltlich begegnenden Seins des Seienden beschränken kann auf bloße „Vorhandenheit“ [57]. Doch gerade weil diese Beschränkung als solche nicht erkannt wird, bleibt das Sein selbst-verständlich. Die Frage nach dem Sinn von Sein kann erst zur Frage werden, wenn diese Beschränkung einmal aufgefallen ist und der Bereich im besten Sinne fragwürdig wird, der dieses „Auffallen“ ermöglicht, indem er den Bann des selbstverständlichen Verstehens von Sein bricht, so die Beschränkung löst und diesen Bereich erst in seine noch unübersehbare Weite kommen läßt[58]. Aus dieser reicheren Weite selbst erweist sich der Seinssinn „Vorhandenheit“ als begrenzt und verengt. Durch die Entschränkung des Seinsverständnisses ist es erst möglich, diese Bestimmung von Sein in ihre Grenzen zurückzufügen und sie in dem ihr angemessenen Bereich hinreichend sicher zu rechtfertigen, d.h. die feste Umgrenzung des Vorhandenen im Sinne „bloßen“ Vorhandenseins ist vor der Entschränkung gar nicht möglich. So kann Heidegger sagen: „Dieser Sinn von Sein bleibt selbst indifferent unabgehoben gegen andere Seinsmöglichkeiten, so daß sich mit ihm zugleich das Sein im Sinne des formalen Et-

---

55 SZ 42 (von mir gesperrt).

56 Ebd.

57 Das Wort „Vorhandenheit“ ist weniger abstrakt gebildet, als es die „Abstrakt-Endung“ „-heit“ nahelegt. Es ist zunächst im Gegenspiel zu „Zuhandenheit“ („zu Hand“) entstanden und bringt das „bloße Hinsehen“ auf ein „vor den Händen“ liegendes „Wirkliches“, „Vorrätiges“ auf einen Begriff. Wie weit Heidegger vielleicht das Wort „vorhanden“ in seiner destruktiven Tendenz aus einem von der Fundamentalontologie her unternommenen Hegel-Studium gebildet hat, wäre eine eigene Frage.

58 Die Interpretation von einzelnen Stücken aus dem „Neuen Testament“ und besonders die Auseinandersetzung mit der „griechisch-christlichen Ontologie“ Augustins im Unterschied zur griechischen Ontologie ließen Heidegger in diesen weiteren Bereich kommen. Vgl. Exkurs III; zum „Auffallen“ der Beschränkung von Sein vgl. V, 3.

was-Seins verschmilzt, ohne daß auch nur eine reine regionale Scheidung beider gewonnen werden konnte“[59].

Von dieser engeren Fassung her, die auf Grund der eigens erkannten Beschränkung erst möglich wird, wird der Eindruck geleitet, „Vorhandenheit“ sei ein außerordentlich polemischer Titel, der in seiner fast schlagworthaft verkürzten Verwendung weder der Seinsart des nichtdaseinsmäßigen Seienden noch dem in der Metaphysik gedachten Gedanken über die Wirklichkeit des Wirklichen gerecht werde. Gerade von thomistischer Seite aus wird immer wieder darauf hingewiesen, daß sich eine solchermaßen verstandene „existentia“ nie decke mit dem, was die mittelalterliche Ontologie unter „actus“, „actus essendi“ denke[60]. Auf der anderen Seite wird geltend gemacht, daß der deutsche Idealismus, Nietzsche und die „Lebens-Philosophie“ das Sein ja gerade aus seiner „Starrheit“ und „Unbeweglichkeit“ befreit habe. Solche „Einwände“ haben insofern ihr Recht, als sie den unerschöpflichen Reichtum, der in der Metaphysik selbst ruht und den Heidegger nie leugnet, betonen und auf große Aufgaben hinweisen Aber alle Verbesserungen und Korrekturen, die sich im einzelnen ergeben mögen, können nicht verbergen, daß Heideggers Frage nach dem Sein selbst unter dem Anfang dieser „Einwände“ und Ansätze durchfrägt und so gewissermaßen zu einem neuen „Prinzip“ kommt, das *als solches* in den gesamten „Einwänden“ bisher nie *grundsätzlich* ernst genommen wurde. Dazu gehört ja vor allem die Frage nach „Sein *und* Zeit“ (Vorhandenheit und Anwesenheit). Diese Probleme stehen aber bei diesen „Einwänden“ nie im Spiel.

Die ontologische Fundamentalanalyse des „Lebens“ fehlt und ebenso auch eine grundsätzliche Besinnung auf das Wesen der Wirklichkeit; Heidegger wird nicht leugnen, daß in der Metaphysik viel von „Wirklichkeit“, „Möglichkeit“ „Aktualität“ usf. die Rede ist, aber sofern darin überhaupt die Fragen nach der Wirklichkeit ans Licht drängen, werden sie in der nachfolgenden Metaphysik nicht in ihrer Ursprünglichkeit wesentlich[61].

---

59 SZ 160.

60 Der Titel „existentia“ ist z.B. bei Thomas von Aquin selbst gar nicht als „terminus“ gebraucht; die Entgegensetzung von existentia-essentia und damit ein innerthomistischer Wandel im Begriff des „esse“ selbst ist ein Ereignis der späteren Scholastik. Im Rahmen dieser Arbeit muß ich verzichten, auf die diesbezüglichen *neueren* Forschungen einzugehen. Ich verweise auf die Arbeiten von G. Siewerth, J. B. Lotz, E. Gilson, C. Fabro, J. Owens, J. de Finance, A. Hayen, Hegyi u. a.

61 „Kennzeichnend ist für die Metaphysik, daß in ihr durchgängig die existentia, wenn überhaupt, dann immer nur kurz und wie etwas Selbstverständliches abgehandelt ist. (Vgl. die dürftige Erklärung des Postulats der Wirklichkeit in Kants Kritik der reinen Vernunft.)“ (VA 76). Vgl. ebd. 48ff. und 166ff. – Daß Heideggers kurze Hinweise nicht aus der Luft gegriffene Behauptungen sind, sondern auf einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Geschichte des Denkens beruhen, zeigt jetzt in äußerst prägnanter Weise besonders Kapitel VIII (Die Metaphysik als Geschichte des Seins, 1941) und Kapitel IX (Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik, 1941) im zweiten „Nietzsche“-Band. Die „Destruktion“ wird dort fast durchweg im Blick auf die „existentia“ vollzogen. Das rechte Verständnis dieser äußerst knappen Erörterungen setzt freilich das Wissen um Heideggers Blickbahn voraus. Diese ist mit der „Destruktion“ von „Sein und Zeit“ noch nicht ausreichend präsent. Auch der Begriff „Blickbahn“ (Perspektive) muß fallen oder zum mindesten seine rechte Interpretation erlangen, um in das Verstehen dessen zu kommen, was Heidegger „Geschichte des Seins“ nennt. – Die Unterscheidung von Was-sein und Daß-sein liegt in einer gewissen Weise noch „Sein und Zeit“ selbst zu Grunde, die in der Vorbereitung der Kehre sich bewegende Zeit um 1927/28 nimmt in einem ersten Versuch sich vor, nach der Wesensherkunft dieser Unterscheidung zu fragen (in der EM 140 erwähnte Vorlesung aus dem Sommersemester 1927). Ein erster Niederschlag dieser Unterscheidung findet sich bereits in dem 1929 veröffentlichten Kantbuch S. 201ff. –

Die Bestimmung der „Vorhandenheit“ ist also nicht zu entlassen aus dem Geschehen des In-der-Welt-seins. Ein Seienden *ist* nur „vorhanden“ in seiner *Seins*art, weil es *als* Vorhandenes in der Begegnung verstanden wird aus der vorgängigen Idee von Sein = Vorhandenheit. Sofern nun die bisherige Metaphysik nach „Sein und Zeit“ sich an dieser Bestimmung von Sein orientiert, wird auch in dem Durchbruchswerk Heideggers die Verwandtschaft mit der Metaphysik in einer verschiedenartigen Weise zum Vorschein kommen. „Sein und Zeit“ beseitigt ja nicht mit einem leeren Machtspruch die traditionelle Metaphysik, sondern ist in Auseinandersetzung („Destruktion“ im oben entwickelten Sinne) erwachsen, d.h. es steht auf einem gewachsenen Boden, der seinen Zusammenhang mit der Metaphysik nicht leugnen kann. Jetzt soll uns noch nicht beschäftigen, wie weit „Sein und Zeit“ selbst als „Endwerk der Metaphysik“ betrachtet werden könnte; vielmehr soll die Zusammengehörigkeit mit der Metaphysik sich zeigen, soweit Heidegger ihr „entgegenkommt“[62]. So betont er in Richtung der Transzendentalphilosophie, daß dem Seienden als Vorhandenem „sein Sein ‚gleichgültig‘ [sei], genau besehen, es ‚ist‘ so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann“[63]; das Wort „Vorhandenheit“ ist sogar so weit gebraucht, daß es in dem Sinne des „tatsächlichen Vorhanden-seins“ die „vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart“ grundverschiedene „Faktizität“ des Daseins besagt[64]. Weniger extrapoliert besagt jede mögliche *Was*-Bestimmung (abgehoben gegen das *Wer* im Sinne von „Existenz“) „Vorhandenheit im weitesten Sinne“[65]. Dazu ist auch noch die „*pure* Vorhandenheit“ eines rein theoretischen[66] Hinsehens abzugrenzen gegen das Auffallen eines

---

Fast jede Schrift über den bisherigen Denkweg nimmt an seiner Stelle wieder das Problem dieser Unterscheidung auf. Dabei zeigt Heidegger, daß die Unterscheidung weit über die antike und mittelalterliche Philosophie bis zu Nietzsche hin sich verwandelt entsprechend der Grund-Stellung des jeweiligen Denkers. Eine sorgfältige Erhebung der gesamten Hinweise, evtl. mit Benutzung der Vorlesung 1927 („Grundprobleme der Phänomenologie“), wäre ein schönes Ziel für eine wichtige Frage in der Grundlegung der Metaphysik. Das Wichtigste steht in Ni II 399ff. bereits zur Verfügung.

62 *Daß* er ihr entgegenkommt, ist schon mit der „Wiederholung der Seinsfrage“ gegeben; noch deutlicher spricht sich dieser Wille und auch die Enttäuschung über die fehlgegangene „Begegnung“ in EM 31 aus: „Da aber diese Frage bisher weder Anklang noch gar Wiederklang gefunden hat, sondern durch die verschiedenen Kreise der schulmäßigen Philosophiegelehrsamkeit sogar ausdrücklich abgelehnt wird, die eine ‚Ontologie‘ im überlieferten Sinne anstrebt, mag es gut sein, künftig auf den Gebrauch des Titels ‚Ontologie‘, ‚ontologisch‘ zu verzichten. Was in der Art des Fragens, wie sich jetzt erst deutlicher herausstellt, durch eine ganze Welt getrennt ist, soll auch nicht den gleichen Namen tragen.“

63 SZ 42. – Solche und verschiedene Stellen (vgl. bes. SZ 55, 153, 207 u.ö.) könnten einen „Gegenbeweis“ bilden und bekräftigen, daß Heidegger doch von dem „an sich“ Vorhandenen rede; doch bedeutet diese abgekürzte Redeweise nur etwas innerhalb des dabei vorausgesetzten Rahmens einer Ontologie des Daseins oder stellt sich absichtlich zur Abhebung aus der *ontologischen* Betrachtung von „Sein und Zeit“ heraus auf den „ontischen“ „Standpunkt“ einer „realistischen“ Philosophie (vgl. SZ 207). Entscheidend ist das Überspringen des Weltbegriffes in einer Ontologie, die sich an der Idee von Sein = Vorhandenheit orientiert.

64 SZ 55/56.

65 SZ 45. – Wie weit sich freilich die Zuhandenheit *und* vor allem die Vorhandenheit von dem Seienden das „nur ‚besteht‘“ (SZ 333) unterscheidet, ist aus dem veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit“ nicht mehr sicher erkennbar. Entscheidend bleibt auch hier, daß das Sein des Daseins „seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit erst im Horizont des geklärten Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden“, d.h. auch des bloßen „Bestehens“ (ebd.) empfängt.

66 Durch die Übermächtigkeit der destruktiven Tendenz in „nur“ fundamentalontologischer Hinsicht

zuhandenen Zeugs in einer gewissen Unzuhandenheit: „Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da -, es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war. Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d.h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen. Diese Vorhandenheit des Unbrauchbaren entbehrt noch nicht schlechthin jeder Zuhandenheit, das *so* vorhandene Zeug ist noch nicht ein nur irgendwo vorkommendes Ding. Die Beschädigung des Zeugs ist noch nicht eine bloße Dingveränderung, ein lediglich vorkommender Wechsel von Eigenschaften an einem Vorhandenen. – Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares *innerhalb* des je schon Zuhandenen, er findet auch solches, das fehlt, was nicht nur nicht „handlich“, sondern überhaupt nicht „zur Hand ist“. Ein Vermissen von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden eines Unzuhandenen das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerken von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit.* Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, daß es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen“[67].

Diese einzelne Analyse, die sich noch weiter verfolgen läßt in feine Differenzierungen hinein, erweist die vielstufigen Abschattungs- und Modifikations-Möglichkeiten,

---

erscheint die griechisch gedachte „Theoria“ in SZ nur in Verbindung mit dem reinen Hinsehen auf Vorhandenes; das wird später seinsgeschichtlich noch tiefer erfahren in VA 5 ff. Doch gerade dort wird auch die bewußte Zuspitzung auf die Linie „theoria“ – „Vorhandenheit“ (vgl. „Sein und Zeit“) entspannt; so zeigt sich in der Lockerung, daß die bewußte Zuspitzung in seinsgeschichtlich konkret auseinandergesetztem Denken gerade nicht die „theoria“ und die „Theorie des Wirklichen“ auf einen Punkt hin ausrichtet, sondern die modern verstandene (wissenschaftlich-technische) „Theorie“ bleibt auch als „Schatten der frühen theoria“ (VA 53) „etwas wesentlich anderes als die griechische ‚theoria‘“ (VA 55). So wird denn auch hier die griechische „theoria“ auch ausführlich gewürdigt (VA 52 ff.) und seinsgeschichtlich *über*(ge)setzt als *„hütendes Schauen der Wahrheit“* (VA 53), während die moderne „Theorie“ sich als „Betrachtung“ (VA 55) erweist. Griechische „theoria“, mittelalterliche contemplatio, neuzeitlich philosophisch-spekulative und wissenschaftlich-technische „Theorie“ bleiben in der seinsgeschichtlichen Erfahrung als „Besinnung“ (VA 68f.) versammelt in das Selbe. – Aber selbst die enge Aneinanderreihung von „theoria“ Ontologie der Vorhandenheit – neuzeitliche Wissenschaft (diese erscheint hier auch schon, wenn auch nicht in seinsgeschichtlicher Einheit erfahren, sondern in der destruktiv-systematischen Funktion einer Modifikation innerhalb der „reinen“ Ontologie) in „Sein und Zeit“ darf nicht ausschließlich für die Deutung der griechischen „theoria“ in Beschlag genommen werden; am Rande weiß die fundamentalontologisch eingeschränkte Untersuchung auch um „die Muße des betrachtenden Verweilens“ und um das „thaumazein“ als dem „bewundernden Betrachten des Seienden“, das „durch die Verwunderung in das Nichtverstehen“ (SZ 172) bringt, während das reine Hinsehen („Begaffen“) auf ein Vorhandenes in seiner Weise *„betrachtet“* (SZ 74) und die oben erwähnte „Betrachtung“ für den Denkweg Heideggers andeutet. Aus der doppelten Verwendung des „Betrachtens“ in „Sein und Zeit“ unnötige „Problematik“ (vgl. W. Müller-Lauter, Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger, S. 82/83) zu schaffen und erzwungene Behauptungen (ebd.) herauszupräparieren, ist nur möglich, wenn man die freilich vielschichtigen Begriffe „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“ nicht in *ihrem,* d.h. von Heidegger intendierten Sinn nimmt, sondern mit dem fremden Begriffspaar „Wirklichkeit“ und „Möglichkeit“ – angeblich in „immanenter Kritik“ – den wahren Spielraum der Fragen einengt und zerstört.

[67] SZ 73. – Die einzelnen Schattierungen des „vorhanden“, „Vorhandenheit“ treten im aufmerksamen Lesen von selbst hervor.

die „zwischen“ einem „puren Vorhandenen“ und einem „zuhandenen Zeug“ spielen. Nur wer diese begrifflichen Verlagerungen, Umschläge und Verschiebungen aus dem ontologisch-hermeneutischen Grundphänomen des „existenzial“ (transzendental) zu interpretierenden Daseins begreift, kann sie positiv verfolgen und in ihren Differenzierungsmöglichkeiten zulassen; wenn sie nicht in der einheitlichen Struktur des In-der-Welt-seins verbleiben, sondern wenn die Spielarten der transzendental-*hypothetisch* im Dasein „liegenden“ Möglichkeiten des Zu-seins zu... einnivelliert werden zu bestimmten Fähigkeiten eines „Subjekts“, das sich zu einem bereits so und so Vorrätigen so und so verhält, und die Gleichursprünglichkeit der Momente des In-der-Welt-seins gesprengt wird zu „an sich“ seienden und voll bestimmten „Gliedern“, *dann* wird man in den übergangsreichen, weil
existenzial-ontologisch interpretierenden Begriffen „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“ nur „unklare“, nicht fest „umgrenzte“ und „unsaubere“ Namen finden können.

Eine ähnliche Schwierigkeit bekundet sich in dem engen Ineinanderscheinen von „Vorhandenheit“ und „Alltäglichkeit“, d.h. daß der Begriff der „Vorhandenheit“ in seiner existenzialen Genesis gebunden bleibt an einen Rückgang auf das sich als In-der-Welt-sein auslegende Dasein, das aber im Überspringen der Alltäglichkeit und der Welt erst recht die vorontologische und ontologische Auslegung seines Seins *und* des Seins der „Dinge“ aus der nächsten Seinsart des Man und der inner*welt*lichen Seienden überhaupt schöpft, das als „An-sich“ vorhanden begriffen wird; in gleicher Weise begreift sich das Dasein selbst und auch das Seiende, das mit-da-ist, aus der Grundorientierung an der Idee von Sein-Vorhandenheit. Nach den obigen Darlegungen über die Bedeutung der „Alltäglichkeit“ und ihren methodischen Sinn versteht sich nun das Aufeinander-Abfärben der Begriffe „Vorhandenheit“ – „Alltäglichkeit“ – „Verfallen“ von selbst[68].

Noch differenziertere Einzel-Untersuchungen über die detaillierte Verwendung der „Vorhandenheit“ in „Sein und Zeit“ gehören nicht in den Rahmen dieser Abhandlung[69].

Soweit die wissenschaftliche Forschung das Seiende in die Seinsweise des „Vorhan-

---

[68] Dieses Ineinanderscheinen ist sachlich bereits in IV, 1 begründet. Wie weit man in dem, was Heidegger Vorhandenheit nennt, auch eine für sich bestehende „Seinsregion“ des Leblosen sehen könnte, wage ich nicht definitiv zu entscheiden. Man müßte deutlicher in Erfahrung bringen können, was Heidegger näherhin mit dem vom „Vorhandenen“ noch unterschiedenen „Bestand“ meint: „Das Sein des Daseins [!] empfängt daher seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit erst im Horizont des geklärten Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden, das heißt auch dessen, was nicht zuhanden und nicht vorhanden, nur ‚besteht‘“ (SZ 333). Auch hier muß man den offenen Charakter der methodischen Bewegung sehen. Aus den oben und hier skizzierten Gründen halte ich auch die Deutung Walter Bröckers (Positivismus, Dialektik, Mythologie, Frankfurt am Main 1958, S. 101 Anm. 1) für zu schmal und problematisch: „Das Vorhandene im Sinne des Korrelats einer bestimmten Weise des Inderweltseins wird von Heidegger nicht immer deutlicher geschieden von der ‚Seinsart‘ (dem ‚Wesen‘) der ‚Region‘ des Leblosen.“ Ist die Unterscheidung selbst so selbstverständlich? Was kann dann noch im Rahmen von „Sein und Zeit“ „Seinsart“ („Wesen“) heißen, wenn man diese Unterscheidung mit ihren Konsequenzen einmal voraussetzt? – Ich kann dem Drängen von W. Müller-Lauter, a.a.O., S. 70ff., bes. 73ff. nach einer *wesenhaften* Trennung von „Verfallen an das Man“ und „Aufgehen in der Welt“ bis jetzt nicht folgen, vor allem nicht in ihrer Zielrichtung auf die „ursprüngliche Setzung der totalen Wirklichkeit“ (vgl. § 32, S. 76-78); die „totale Wirklichkeit“ ist mir noch sehr zwielichtig in ihrer Bedeutung, so daß ich noch nicht zu sehen vermag, wie weit sie in einem positiven Sinn „über Heidegger hinausgeht“ (S. 77, S. 47, Anm. 28) Vgl. auch unter Anm. 85.

[69] Vgl. z.B. die Abhängigkeit des Funktion-Begriffes aus der Ontologie des Vorhandenen SZ 88 usf.

denen“, d.h. des „thematisch Feststellbaren“[70], bringen muß für ein theoretisches Betrachten, muß es die Welt auf die gleichmäßige „Einförmigkeit des puren Vorhandenen“[71] abblenden; das ist für Heidegger eine „rechtmäßige Aufgabe“[72]; die Wissenschaften selbst bringen in ihrem „reinen Entdecken“ und in der damit verbundenen Abblendung auf die pure Vorhandenheit eine Einförmigkeit, „innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt“[73]. So sieht Heidegger offenbar das Ungemäße des „Vorhandenen“, d.h. einer Ontologie der Vorhandenheit[74] darin, daß diese sich aufspreizt zu einer Alleinherrschaft; diese wird von der Frage nach dem Sinn von Sein und den darin zur Wirkung kommenden Erfahrungen gebrochen. Wenn sich die Ontologie der Vorhandenheit absolut setzt, sinkt der Reichtum menschlicher Verhaltensmöglichkeiten darin herab zum „Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas“, das „im reinen Anstarren als *Nicht-mehr-verstehen*“[75] zum Vorschein kommt. Das reine hinsehende Aufweisen und thematische Feststellen bewegt sich dann nur noch in dem einförmigen, dreidimensionalen Stellensystem bloßer Dinglichkeit, das nur noch „erfaßt“ und „begafft“ wird, und wird so schließlich ein „Nicht-mehr-verstehen“. Wenn sich das Seins*verständnis* (Dasein) so sehr in die nur noch einseitig absolut gesetzte, aber doch in ihrer *begrenzten* Weise rechtmäßige Erfassung des Vorhandenen „verläuft“[76], löst sich das ursprüngliche Sein des Seienden in Unverständlichkeit auf, und das wissenschaftliche „Verstehen“ weiß nicht mehr um seine eigenen Herkunft[77].

Für Heidegger wird diese Selbstvergessenheit der Wissenschaft zu einem Prüfstein. Er kommt mehr und mehr zu der Einsicht, daß die Wissenschaften in ihrer „metaphysischen“ Verwurzelung[78] abgestorben sind; so sieht sich die Philosophie, sofern sie sich selbst ernst nimmt, „in einem ganz anderen Bereich und Rang geistigen Daseins“[79]; das Unberechenbare, von dem „das scheinbar durchaus und jederzeit zu Berechnende“[80] noch lebt, wird nur verwahrt und gehütet „im schöpferischen Fragen und Gestalten aus der Kraft echter Besinnung“[81]. Je mehr der Fortschritt der Wissenschaft wächst, wächst ihre „Einseitigkeit“ und ihre Unfähigkeit zum Wissen um die Wesensherkunft ihres Wissens. Nur dieses Wissen um den Ursprung ist ein „Denken“. So spricht das Denken *für* die blindgewordene Wissenschaft, wenn es anscheinend nur polemisch sagt: „Die Wissenschaft denkt nicht“[82]; das „Denken“ verweist die Wissenschaft auf „das stets

---

70 SZ 75.
71 SZ 138.
72 SZ 153.
73 SZ 138.
74 Auch das unthematische und alltägliche Besorgen oder Erkennen hat seine Ontologie; vgl. auch besonders § 69. Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz, b) Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen, S. 356-364. Vgl. dort auch den Satz: „es gibt grundsätzlich keine ‚bloßen Tatsachen‘“ (SZ 362).
75 SZ 149.
76 SZ 153.
77 Vgl. den Zusammenhang von SZ 152/153.
78 WM 25, vgl. dazu SF 36ff.
79 EM 79 u.ö.
80 Ho 88.
81 Ebd.
82 Zur „Einseitigkeit“ der Wissenschaften vgl. WhD 57; Zitat WhD 4 und 49ff.

übergangene unzugängliche Unumgängliche“[83], „dessen Schätze im Glanze jenes Nutzlosen leuchten, das sich nie verrechnen läßt“[84].

e) Die Stellung des Besorgens und der Zuhandenheit in der Existenzial-Analyse

Dieser Durchblick mag gelten für die späteren Schriften, in denen sich Heidegger sichtlich mehr und mehr um die sorgfältige Unterscheidung von „Denken“ und „Wissenschaft“ bemüht, – aber ist in „Sein und Zeit“ von diesem Einschränken des „Vorhandenen“ mehr übrig als die fragliche Rückverweisung auf das Zuhandene, das im hantierenden Gebrauch des „Zeugs“ in seinem Sein sich zeigt? Das ist eine ernste Frage. Hier ist nicht der Ort, um in einem ausgedehnten Nachvollzug der verschiedenen Analysen die Modifikation des Zuhandenen zum Vorhandenen darzutun. Das Wesentliche ist ohnehin oben schon gesagt beim Aufweis des Weltbegriffes. Dafür ist es gut, einen kurzen Blick zu tun auf den Sinn des Wortes „Zuhandenheit“.

Die einleitende Umweltanalyse, die Exposition des im Besorgen aufgehenden alltäglichen Daseins und die exemplarischen Phänomene des Gebrauchens, Hantierens, Herstellens von Zuhandenem könnten nahelegen, daß das „Besorgen“ nur ein uneigentlicher Modus des Daseins ist. Das ist indes nicht so. „Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen selbst dann, wenn es für sie ‚gleichgültig‘ bleibt“[85]. Nicht bloß die Strukturen sind sowohl dem Verfallen an die „Welt“ zugehörig

---

83 VA 67.

84 VA 70.

85 SZ 352. – Die „Gleichgültigkeit“ ist sicher nicht die SZ 345 erwähnte „Gleichgültigkeit“: „Die fahle Ungestimmtheit der Gleichgültigkeit vollends, die an nichts hängt und zu nichts drängt und sich dem überläßt, was je der Tag bringt, und dabei in gewisser Weise doch alles mitnimmt, demonstriert *am eindringlichsten* die Macht des *Vergessens* in den alltäglichen Stimmungen des nächsten Besorgens. Das ‚Dahinleben‘, das alles ‚sein läßt‘ wie es ist, gründet in einem vergessenden Sichüberlassen an die Geworfenheit. Es hat den ekstatischen Sinn einer uneigentlichen Gewesenheit.“ Vielmehr ist der bereits SZ 134 (oben) erwähnte „ungestörte Gleichmut“ gemeint, deren Wesen im Anschluß an die eben gezeichnete „Gleichgültigkeit“ erörtert wird: „Diese Stimmung entspringt der Entschlossenheit, die augen*blicklich* ist auf die möglichen Situationen des im Vorlaufen zum Tode erschlossenen Ganzseinkönnens.“ – SZ 352 heißt es: „Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen – selbst dann, wenn es für sie ‚gleichgültig‘ bleibt.“ Ich würde nicht *gegen* Heideggers Texte (siehe auch oben im Text weitere Stellen und unten in dieser Anmerkung) behaupten, daß das Dasein „unaufhebbar uneigentlich [ist], sofern es sich notwendig im Besorgen hält, ... *nicht* unaufhebbar uneigentlich, insofern es sich nicht notwendig aus dem Worumwillen des Man versteht“ (Müller-Lauter, a.a.O., S. 69). Die Texte, mit denen Müller-Lauter sich zu rechtfertigen sucht, sind z.T. dem Zusammenhang der zeitlichen Fundamente des besorgenden Seins bei... entnommen (S. 68f.). Ich glaube aber, daß hier ein – freilich von Heidegger selbst nicht klar unterschiedener – Doppelsinn von „Vergessen“ im Spiel ist. „Vergessen“ in SZ 339 bedeutet das „uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten“: vergessen in seinem eigensten *geworfenen* Seinkönnen mit dem Charakter „des sich selbst verschlossenen Ausrückens vor dem eigensten Gewesen, so zwar, daß dieses Ausrücken vor... ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst“; das „spezifische Vergessen“ (SZ 354) betrifft nun zunächst überhaupt nicht das Aufgehen des Besorgens in seiner Zeugwelt, sondern es geht in diesem „spezifischen“ (!) Vergessen um die Stiftung der Einheit der Bezüge, in denen sich das Besorgen selbst umsichtig „bewegt“ (vgl. SZ 354). Im Blick auf dieses Problem sagt Heidegger: „Für die Zeitlichkeit, die das Bewendenlassen konstituiert, ist ein spezifisches *Vergessen* wesentlich. Um an die Zeugwelt ‚verloren‘ [in Anführungszeichen!] ‚wirklich‘ zu Werke gehen und hantieren zu können, muß sich das Selbst vergessen.“ Ich meine nun nicht, daß aus diesem ein eindeutiges „Vergessen der Eigentlichkeit“ (Müller-Lauter, a.a.O., S. 69) herausgelesen werden kann, zumal

als auch dem Ergreifen des eigensten Worumwillen. „Die zuhandene ‚Welt‘ wird nicht ‚inhaltlich‘ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt. – Die Entschlossenheit löst als *eigentliches* Selbstsein das Dasein nicht von seiner Welt ab ... Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen“[86]. Die Schwierigkeiten, das „Besorgen“ in einem eigentlichen Sinne verstehen zu können, sind zweifellos nicht klein. Das hängt aber entscheidend damit zusammen, daß das „Eigentlichsein“ selbst nicht expliziert wird in den wesentlichen Weisen des Besorgens und des Fürsorgens.

Das Besorgen als die Weise des Entdeckens des Zuhandenen bleibt gerade aus methodischen Gründen nur im Modus der Uneigentlichkeit. Das Besorgen als der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen begegnet so im ersten Abschnitt von „Sein und Zeit“ im Modus der Alltäglichkeit[87], d.h. in den uneigentlichen oder indifferenten Modi[88]. Wenn auch damit wesenhafte und sich durchhaltende Strukturen

---

es unmittelbar im anschließenden Satz bei Heidegger heißt: *„Sofern aber* in der *Einheit* der Zeitigung des Besorgens je ein Gewärtigen *führt,* ist gleichwohl, wie wir noch zeigen werden, das *eigene Seinkönnen* des besorgenden Daseins *in die* Sorge gestellt“ (Hervorhebung von mir). Nun soll hier keineswegs der Versuch gemacht werden, die Eindeutigkeit und begriffliche Einstimmigkeit der Begriffe „Verfallen“, „Besorgen“, „Vergessen“ usf. einfach zu behaupten. Es ist sogar für sicher anzunehmen, daß der Sachverhalt, der in diesen Titeln zum Ausdruck kommt, in „Sein und Zeit“ selbst nicht hinreichend klar ist. Die Zweideutigkeiten im Begriff der „Eigentlichkeit“ und der „Uneigentlichkeit“ seien nicht verschwiegen. Nur meine ich, daß solches bei Heidegger zweifellos Unbestimmte nicht in *eine* Richtung gedrängt werden kann, die den größeren Horizont der Bestimmbarkeit dieser Begriffe einfach übersieht, um aus der nur negativ gefaßten Unbestimmtheit die entsprechenden *Folgerungen* zu ziehen. Eine umfangreichere Untersuchung müßte die vielfache Bedeutungsmannigfaltigkeit der Begriffe „Vergessen“, „Gegenwärtigen“, „Behalten“ usf. miteinbeziehen. Dabei bleibt m.E. zu beachten: 1) Wie weit kommen die Schwierigkeiten an diesem Ort von SZ in eine Engführung, weil die begriffliche Fassung, sprachliche Prägung und inhaltliche Bedeutung der darin verwendeten Leitworte aus der Blickbahn der „Subjektivität“ bestimmt sind? 2) Wie weit muß sich die angegebene Bestimmung dessen, was Heidegger „Indifferenz“ nennt (vgl. Anm. 88), auch *positiv* in der existenzialen Analytik zeigen? 3) Was bildet das Kriterium für die Scheidung in Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des Besorgens? 4) Erfolgt die Bestimmung der *„uneigentlichen* Gewesenheit, Zukunft“ usf, nicht schon aus einer Verengung der fundamentalontologischen Problematik, so daß auch terminologische Verschiebungen gegenüber den anfänglich gegebenen begrifflichen Bestimmungen oder zum mindesten gefährliche Zuspitzungen geschehen angesichts der transzendental-hypothetisch notwendig geforderten „Offenheit“ der Leitworte? 5) Wie weit lassen sich die eigentlich positiven Bestimmungen des *unauffälligen, unaufdringlichen* und *unaufsässigen* „An-sichhaltens“ des Zuhandenen *im Besorgen* noch bewahren, wenn einerseits diese Seinscharaktere des Zuhandenen in eins mit dem Verweisungsganzen in einem Worumwillen des Besorgens „festgemacht“ (vgl. z.B. SZ 111) sein sollen *und* anderseits diese unthematischen und unauffälligen Bezüge *als solche* (vgl. SZ 75) in der Eigentlichkeit „durchsichtig“ zu eigen gemacht werden sollen? 6) Muß die *Möglichkeit* dieser Seinscharaktere nicht entschiedener aus der Verfügung durch das Dasein herausgenommen werden, damit diese selbst „unauffällig“ „eigentlich“ sein kann? Was gibt das für Rückstrahlungen auf die Leitbegriffe, ihren Ansatz, den Bezug Von Sein zu Seiendem überhaupt und auch auf die transzendental-hypothetisch verfahrende Fundamentalontologie? Zu einem Teil der Fragen vgl. allgemein IV, 3, VI, 3, n und o.

86 SZ 297f.

87 Vgl. bes. SZ 232: „Die bisherige Interpretation beschränkte sich, ansetzend bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit, auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens.“ Vgl. die in den folgenden Anmerkungen zitierten Texte.

renten Modi[88]. Wenn auch damit wesenhafte und sich durchhaltende Strukturen für eine konkrete Bestimmung der Existenzialität der Existenz erreicht worden sind, dann „blieb die ontologische Charakteristik der Existenzverfassung“ gleichwohl doch „mit einem

[88] Man kann sich fragen, wie weit sich die „Indifferenz“ unterscheidet von der „Uneigentlichkeit“, wenn man die Bestimmungen Heideggers durchgeht. Zweifellos ist es keine *für die Ontologie* eigenständige Weise des Daseins; aber auch faktisch existieren für „Sein und Zeit“ nur Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Für die Indifferenz bliebe dann als möglicher Sinngehalt noch übrig, „daß bestimmte Strukturen sowohl für das eigentliche als auch für das uneigentliche Existieren als konstitutiv aufgezeigt werden können“ (W. Müller-Lauter, a.a.O., S. 69). Doch gibt eine solche – zweifellos richtige – Bestimmung deswegen nicht viel her, weil die konstitutive Bedeutung von sich durchhaltenden Strukturen sich auch bereits in der „Uneigentlichkeit“ im engsten Sinne zeigt (vgl. SZ 16f. und SZ 44). Ich meine, daß „Indifferenz“ noch etwas mehr sagt. Sofern sich die ontologische Analyse nur für die transzendental-existenzialen Strukturen des Daseins interessiert, übersteigt sie in ihrer Formalität alle empirischen, d.h. hier: ontisch-existenziellen Unterschiede. Gerade dann muß aber auch ein „Urteil“ über die ontisch-existenziellen Sachverhalte vorsichtig sein. Nun wird der Anfang der Analyse gemacht durch den Ansatz der Alltäglichkeit des Daseins. Es scheint nun, daß diese Alltäglichkeit vollkommen „uneigentlich“ ist (im Sinne Heideggers). Genau das ist aber falsch. Das Seiende zeigt sich in der Alltäglichkeit so „an ihm selbst von ihm selbst her“ (SZ 16), daß es „in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist“ (SZ 43) aufgedeckt wird. So wird denn auch der jeweils vorangesetzte und einschränkende Zusatz „zunächst und zumeist“ offensichtlich nur verwendet, um zum Ausdruck zu bringen, daß die existenziale Analytik einmal offenläßt, ob sich das Dasein, wie es sich „zunächst“ und „zumeist“ in seiner „Durchschnittlichkeit“ gibt, faktisch-konkret eigentlich *oder* uneigentlich verhält. Es heißt nämlich SZ 370: „’Zunächst‘ bedeutet: die Weise, in der das Dasein im Miteinander der Öffentlichkeit ‚offenbar‘ ist, mag es auch ‘im Grunde’ die Alltäglichkeit gerade existenziell ‚überwunden‘ haben. ‚Zumeist‘ bedeutet: die Weise, in der das Dasein nicht immer, aber ‚in der Regel‘ sich für Jedermann zeigt.“ Übrigens fordert auch das Phänomen der Zweideutigkeit diese „Zurückhaltung des Urteils“: „Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht ... Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch“ (SZ 173). Also muß das alltägliche Dasein auch für den analysierenden Philosophen in einer ontisch-existenziellen Zweideutigkeit stehen, d.h. hermeneutisch: es muß unentschieden bleiben, ob es „eigentlich“ „uneigentlich“ oder „eigentlich“ ist. Ich meine, daß das der wahre Begriff der Indifferenz ist. Vgl. auch die weiteren Texte in dieser Richtung bei der Explikation der methodischen Bedeutung der Alltäglichkeit in IV, 1. – Im Grunde haben wir diese Indifferenz immer schon beachtet, vgl. die Betonung der Grenzen der existenzialen Analyse (II, 4), die verschiedene Ursprünglichkeit der existenziellen Wahrheit und der existenzialen Auslegung (III, 1), den Grund und die Reichweite des methodischen Verdachts gegen jede vorontologische Auslegung (III, 1) u. ä. Die Bedeutung dieser Art von „Indifferenz“ ist kaum zu unterschätzen, besonders dann, wenn man „Sein und Zeit“ für *existenzielle* oder existenziell ausgerichtete Ziele verwendet. Was ergibt sich z.B. aus dieser Indifferenz hermeneutisch für die „kritische“ Beurteilung der „uneigentlichen“, d.h. „mythischen“ bzw. „mythologischen“ Glaubensweise und für die „Entmythologisierung“ überhaupt? – Auch kann man sich hier schon fragen (vgl. Anm. 85), ob es innerhalb dieses Ansatzes der „Indifferenz“ für Heidegger nicht grundsätzlich selbstverständlich ist, daß es ein „eigentliches Besorgen“ gibt. Ob man die zur Frage stehende Verhaltensweise „Besorgen“ nennt, ist eine andere Frage. Vgl. z.B. den Bedeutungshof von „Besorgen“ SZ 56f., 67, 121ff.). Gerade die Indifferenz zeigt aber, daß ein solches „eigentliches Besorgen“ in seiner *„eigentlichen* Alltäglichkeit“ (das muß es dann ja auch geben!) sehr „verborgen“ sein muß. Vgl. auch die obigen Darlegungen im Text. Ebenso Anm. 90. – Von hier aus mag man sich wieder „kritisch“ fragen, ob Heidegger selbst – trotz der hier gemachten Ausführungen – hinreichend genug den methodischen und sachlichen Sinn der „Indifferenz“ zum Einsatz brachte. De facto wird die „Indifferenz“ ja ständig als Uneigentlichkeit gedeutet. Zu diesen Problemen vgl. auch die allgemeineren Ausführungen in VI,3.

wesentlichen Mangel behaftet[89]. Denn so fehlte der *existenzialen* Interpretation nicht bloß die Ursprünglichkeit der „führenden Vor-sicht“[90] – die „eigentlichen“ Existenzialien zeigten sich nur mittelbar -, sondern die *nur* uneigentlichen Modi lassen das Dasein auch nur *als „unganzes“*[91] sichtbar werden. Dagegen haben diese Analysen den großen Vorzug, das Dasein nicht aus einer konkreten Idee heraus zu konstruieren, sondern gerade in der alltäglichen Indifferenz und Durchschnittlichkeit seine positive phänomenale Seinsweise zu Wort zu bringen. Bedenkt man die große Bedeutung dieses sicheren Ansatzes für die ganze Abhandlung, so wird man zum Schluß kommen können, daß diese methodische, d.h. fundamentalontologische Primatstellung der Alltäglichkeit und des „Besorgens“ mit Recht den mehr positiv „gehaltlichen“ Einzelanalysen vorgeht. Wenn das Besorgen und das darin entsprechend verstandene Sein des Zuhandenen durch die *methodische* Bedeutung der uneigentlichen Alltäglichkeit und durch die äußerste Verschärfung der „Entschlossenheit“ und der „Eigentlichkeit“[92] in seine uneigentlichen Modi abgedrängt wird, dann ist das „Besorgen“ selbst in der Analyse nur beschränkt untersucht. Diese Beschränkung des „Besorgens“ und der „Zuhandenheit“ wird in „Sein und Zeit“ festgestellt, wenn gesagt wird[93], daß „innerhalb des *jetzigen* Untersuchungsfeldes“ vor allem „das Sein des *zunächst* begegnenden innerweltlichen Seienden (Zuhandenheit)“ zugänglich geworden ist.

Das warnt vor einer engen Auffassung dessen, was „Besorgen“ und „Zuhandenheit“ in ihrem vollen Wesensbestand von hinreichend ausgeführten Analysen bedeuten *kann.* Gesteigert wird diese Vorsicht noch dadurch, daß Heidegger schon im Jahre nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ niederschreibt – offenbar von bereits aufgetretenen Mißverständnissen dazu veranlaßt -, daß die ontologische Struktur des „umweltlich“ Seienden, sofern dieses als Zeug entdeckt ist, nur deshalb den Vorzug erhält, weil eine *„erste Kennzeichnung* des Weltphänomens“ hier „leichter“ möglich ist. Als „Umweltanalyse“ hat diese Struktur im Blick auf das *„leitende Ziel“* eine „untergeordnete Bedeutung“, weil sie lediglich in der Absicht entwickelt wird, „zur Analyse dieses (Welt-)Phänomens überzuleiten und das transzendentale Problem der Welt vorzubereiten“[94]. Man darf also nicht die in der *Umwelt*analyse beschränkt zugänglich gemachten Phänomene für *die* Umwelt überhaupt setzen oder sogar die Werkwelt mit Welt überhaupt identifizieren. Genausowenig darf die außerordentlich scharf heraustretende „konstitutive“ Funktion des Daseins in der Werk-Umwelt dazu verleiten, dieses leicht

---

89 SZ 233. – Dennoch muß beachtet werden: „Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches,* das heißt sich zueigen ist“ (SZ 42). Die „Modifikations*möglichkeit“* in ihrer eigenen „Verborgenheit“ wird noch erläutert werden müssen.

90 SZ 233. – Die ebd. angebrachte Hervorhebung des „existenzial“ (gegen existenziell) spricht z.B. auch in Richtung der in Anm. 88 gegebenen Deutung der Indifferenz. Vgl. den Kontext in SZ 232/233 (oben).

91 Ebd.

92 Diese Verschärfung und Radikalisierung auf die möglichst intensive „Individuation“ ist nötig, um das verfallende Dasein gerade als es selbst „eigentlich“ zu Wort kommen zu lassen, damit es *dann* von sich aus in der Selbstauslegung bekunde, daß es und wie es in seinem Seins*verständnis* das *Sein* „braucht“. Nur aus dieser fundamentalontologischen Absicht heraus ist die methodische Eigenstellung einzusehen und auch dann in *ihren* Grenzen erlaubt. Vgl. aber IV, 3 und VI, 3, m-o.

93 SZ 88. – Die Betonung des „zunächst“ begegnenden Seien den wird oft genug gegeben, so daß weitere Belege unnötig sind. Vgl. auch den Unterschied von „Umwelt“ und Welt“ SZ 66.

94 WG 36 , Anm. 55.

von einem „konstruierenden Subjekt“ her mißverständliche In-Sein des Daseins für die überall hin sich gleich bleibende und endgültig geklärte „Beziehung“ von „Welt“ – „Seiendem“ – „Dasein“ zu halten. Durch die Analyse des ontischen Zusammenhangs der Gebrauchsdinge – was nicht identisch ist mit der Welt – wird überhaupt erst das *ontologische* Problem der Welt ermöglicht.

Was also *ontisch* in einer Welt begegnet, kann weit über das im umsichtigen Umgang zunächst zu Besorgende hinausgehen; nicht bloß, weil es neben dem Besorgen auch die Rücksicht und Nachsicht der Fürsorge gibt, sondern weil die Analyse der Welt auch für das Zuhandene sich bewußt einschränkt auf wenige, nicht auf Vollständigkeit und höchsten Rang (an „Wesentlichkeit“) hin ausgewählte Phänomene[95]. Das heißt aber konkret, daß die Dimension des In-der-Welt-seins in der Weite dessen, was für das Dasein im Bewendenlassen bedeutsam werden kann, von einer „im Grunde“ weithin noch unerschlossenen, aber doch erschließ*baren* Mannigfaltigkeit des Seienden sein kann. Mit einer solchen grundsätzlichen Bemerkung kann nicht behauptet sein, daß sich diese Struktur- und Erschließungsdimension voll zeigen müsse in dem veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit“ oder auch in den unveröffentlichten Abschnitten[96]. Es ist sogar nicht einmal ausgeschlossen, daß sich die weitere Grundlegung der Fundamentalontologie vielleicht stellenweise gegen ihren bereits ausgeführten Grund-Ansatz wendet, so daß die rechte Nähe und Ferne der Seienden zum Dasein verkehrt wird.

f) Die Bestimmung der „Natur“ und des „Lebens“ innerhalb des transzendental-existenzial interpretierten Daseins und die darin anhebende Vorbereitung des späteren Leitwortes „Erde“

Man wird einwenden, daß aber Phänomene wie die „Natur“ und das „Leben“, wie Kunst und Religion keinen Platz hätten und auch nie einen Ort finden könnten in einem solchen Denken der „Zuhandenheit“. Feststellungen solcher und ähnlicher Art sind ein Gemeinplatz der Heidegger-Literatur; sie sind jedem Kenner bekannt, so daß sich angesichts der „einfachen“ Einwände eine Abschilderung von grundsätzlich gleichlaufenden Einsprüchen erübrigt.

Nun ist das Verhältnis von „Natur“ und „Dasein“ hier nicht mehr zu behandeln im Sinne des Gegensatzes von „Natur“ und „Geist“ im Deutschen Idealismus. Aber aus dem Schellingschen und Fichteschen Streit um die Natur bleibt doch die Lehre zu bedenken, daß jede ergänzende und korrektive „Seite“ (vgl. z.B. „Naturphilosophie“ und „Transzendentalphilosophie“) gegenüber dem konsequenten methodischen Ansatz der

---

95 Auf ihre Art und Weise zeigt sich aber auch im veröffentlichten Teil die „Erweiterungsmöglichkeit“, vgl. z.B. SZ 105: „Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entferntheit. Mit dem ‚Rundfunk‘ zum Beispiel vollzieht das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Entfernung der ‚Welt‘ auf dem Wege einer Erweiterung der alltäglichen Umwelt“. Weitere Interpretationen s. unten.

96 Wer sich einmal der Mühe des „Weiter“-Denkens in diesem Bereich unterzogen hat oder nur ein wenig versucht hat, in der schriftlichen, nachvollziehenden Interpretation „eigene“ Wege zu gehen, wird die Not des Sprechens und Sagens zur Genüge erfahren haben, so daß auch dieses „Hindernis“ seine Bedeutung hat, – abgesehen von den sachlichen Schwierigkeiten, die sich freilich in der Schwierigkeit der Sprache selbst zeigen. Vgl. VI, 3, m.

„Geist“-Philosophie in eine verzweifelte Lage kommt, da die transzendentale Fragestellung *jede* mögliche und zu denkende Bestimmung in der inhaltlichen Explikation des „Geistes“ einbeschlossen sieht. Ebenso verhängnisvoll ist m.E. am Ende der Versuch O. Beckers, durch eine „Paraontologie“ Heideggers Existenzverständnis des Menschen zu ergänzen. Wenn man das Heideggersche Denken in seinem methodischen Sinn nimmt und darin die Seinsfrage in ihrer transzendental-hypothetischen Entfaltung betont, wird jede sich selbst als Ergänzung bekennende „Paraexistenz“ usf. bereits in ihrem Ansatz „fragwürdig“. Die Seinsfrage in ihrer Durchführung hat bei Heidegger etwas von der unwiderstehlichen Kraft der Hegelschen Dialektik an sich; sie läßt jedem Einwand im Grunde keine eigenständige „Position“, weil sie sich selbst als umfassende Frage stellt.

Nun zeigte sich uns schon früher, daß Husserl die Erweiterung des „Transzendentalen“ in einem verwandelten und vertieften Sinne durchführt, ohne freilich den Reichtum des spekulativen Idealismus genügend zu sehen[97]. Schon durch Kant war das „Subjekt“ *selbst* (und nicht bloß dessen „Vermögen“) „weiter“ und umfassender geworden, als die Reichweite jedes „Objekts“ sein kann, sofern es überhaupt „Objekt“ für den Menschen ist. Diese „Erweiterung“ wird in Heideggers In-der-Welt-sein allererst in seiner Bedeutung sichtbar, – freilich in der fast unüberschätzbaren Distanz von der bisher herrschenden cartesianischen Grundstellung, soweit diese selbst auch schon überfragt und kompliziert sein möchte.

Jedenfalls wird sich in der wesenhaften Unterschiedenheit des In-der-Welt-seins gegenüber allen „metaphysischen“ Entwürfen auch die spekulative Bestimmung der „Natur“ verwandeln müssen. Zwar bleibt der transzendentale Ansatz auch in seiner verwandelten Struktur weithin bestimmend. Das zeigt sich deutlich an der Bestimmung von „Leben“ in „Sein und Zeit“[98]. Doch darf gerade auch hier die transzendentale Aus-

---

97 Dieser Reichtum zeigt sich m.E. besonders in der Ausbildung der in sich sehr eng zusammengehörenden Fragen der *„Erfahrung des Bewußtseins“,* die sich als *„Dialektik“* in der *„Geschichte“* vollzieht. Diese Elemente finden sich nicht *zuerst* bei Hegel. Sie gehören mit in die Ausbildung des deutschen Idealismus. Vgl. z.B. Fichtes Notizen zu Beginn des zweiten Teiles der „Wissenschaftslehre“ (1794), wo es (S. W. I, S. 222) heißt: „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes.“ Aber der Gang in sie ist „freilich nicht blinde, sondern *experimentierende Wahrnehmung“* (ebd., von mir gesperrt). Oder Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ (S. W. I, S. 382): *„Jede Handlung der Seele* ist auch ein bestimmter *Zustand der Seele.* Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes seyn als die Geschichte der verschiedenen *Zustände,* durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum *reinen* Selbstbewußtseyn gelangt.“ Schelling betrachtet den Weg dieser „Erzeugung“, die *dialektische* Entfaltung, als seine Entdeckung. Es ist erstaunlich, wie wenig die Begriffe „Geschichte“, „Erfahrung“ und „Dialektik“ untersucht sind und die Rolle, die sie spielen in der Ausbildung des Deutschen Idealismus. Wenn man einmal betrachtet, wie sehr der Begriff der „Erfahrung“ heute in fast allen philosophischen Lagern über seinen bisherigen Sinn von „Empirie“ hinaus erweitert wird, wird man solche Untersuchungen um so eher fordern. Vielleicht käme durch die historische Konkretisierung auch der Zwang, die recht unscharf gebrauchten Bedeutungen von „Erfahrung“ in der Abhebung klarer herauszustellen. Vgl. V, 2 u. VI, 1 und 2.

98 Vgl. SZ 49f.: „In der Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens ist die Biologie als ‚Wissenschaft vom Leben‘ in der Ontologie des Daseins fundiert, *wenn auch nicht ausschließlich in ihr.* Leben ist eine *eigene* Seinsart, aber *wesenhaft* nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein.“ SZ 194: „Die ontologische Grundverfassung von ‚leben‘ ist jedoch ein *eigenes* Problem und nur auf dem Wege reduktiver Privation *aus der* Ontologie des Daseins aufzurollen.“ SZ 246f.: „Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens. Leben muß verstanden werden als eine Seins-

gangsbasis nicht verengt interpretiert werden: neben der grundsätzlichen Beachtung der Heideggerschen Fundamentalontologie als einer hypo-thetischen „Transzendental“-Philosophie sind die einzelnen Formulierungen Heideggers zu beachten[99]: sie denken nicht einfach das Dasein, um durch Subtraktionen oder reine Defizienzen das Tier zu deduzieren. Heidegger würde aber auch nie sagen können: „Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz ... Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen“[100]. Es ist keinesfalls zu übersehen, daß es Heidegger primär um *hermeneutisch-ontologische* Probleme geht, d.h. hier um die Frage, wie *kann* Dasein überhaupt das *Sein* des Lebendigen *verstehen*[101]. Im übrigen bleibt das, was Heidegger hier „privativ“ und „Reduktion“ nennt, schwer bestimmbar, da diese Begriffe nicht geklärt werden; sie dürfen keineswegs in einem selbstverständlichen Anhalt an Husserl ausgelegt werden, sondern erhalten erst eine Aufhellung von Heideggers Grund-Stellung seiner hermeneutischen Phänomenologie her: Leben wird nicht von Selbstbewußtsein her verstanden.

Trotzdem bleiben hier ungelöste Fragen. Nur ist ihnen nicht geantwortet mit dem Hinweis, daß hier die „Kreatur“, die „Natur“ und die „Seinsart“ des Leben(digen) übersprungen sei[102]. Die solcherart auf kurzschlüssige Polemik eingeengte „Auseinandersetzung“ steht nicht einmal im Horizont der Frage, um die es Heidegger geht. Die wahrhaft offenen Fragen bleiben aber überhaupt nicht nur auf Heidegger bezogen, sondern treffen in noch schärferem Maße jede Transzendental-Philosophie. Denn wenn diese sich mit der Antwort begnügt, daß jeder mögliche Einwand eigentlich bereits in die Reflexion des Geistes immer schon einbezogen sei, so bleibt ein solcher „Bescheid“ nicht we-

---

art, zu der ein In-der-Welt-sein gehört. Sie kann nur in privativer Orientierung am Dasein ontologisch fixiert werden. Auch das Dasein läßt sich als pures Leben betrachten. Für die biologisch-physiologische Fragestellung rückt es dann in den Seinsbezirk, den wir als Tier- und Pflanzenwelt kennen ... Dieser biologisch-ontischen Erforschung des Todes liegt eine ontologische Problematik zugrunde. Zu fragen bleibt, wie sich aus dem ontologischen Wesen des Lebens das des Todes bestimmt. In gewisser Weise hat die ontische Untersuchung des Todes darüber immer schon entschieden. Mehr oder minder geklärte Vorbegriffe von Leben und Tod sind in ihr wirksam. Sie bedürfen einer *Vorzeichnung* durch die Ontologie des Daseins. *Innerhalb* der einer Ontologie des Lebens *vorgeordneten* Ontologie des Daseins ...“ (Alle Hervorhebungen von mir). – Andere Stellen zum Begriff des Lebens treffen mehr den spekulativen Begriff von Leben („Lebensphilosophie“) vgl. z.B. SZ 210.

99 Wesentliche Stellen sind in den Anm. 98 zitierten Sätzen daraufhin hervorgehoben.

100 Schellings System des transzendentalen Idealismus, Einleitung, § 1, S.W., III, S. 341.

101 Diese Frage selbst wird sogar noch eingeschränkt werden müssen, insofern nämlich „Sein und Zeit“ (vgl. Anm. 98) „Leben“ mehr in Richtung einer Auseinandersetzung mit dem „Lebensbegriff“ der Biologie und der Naturwissenschaften ansetzt; dadurch wird eigentlich das *Sein* des Lebendigen, wie es sich „unmittelbar“ zeigt, gar nicht gefragt. „Leben“ begegnet deshalb auch in einer gewissen, zweifellos bewußten Verzerrung als „Nur-noch-leben“. Vgl. das früher zum Verhältnis von Fundamentalontologie und Wissenschaft (bzw. „materialer Ontologie“) Gesagte.

102 Die echte offene Frage verbirgt sich bereits hinter dem mehrdeutigen Gebrauch des Wortes „Seinsart“, das einerseits seine existenziale (transzendentale) Beziehung auf das Dasein nie aufgeben kann, anderseits aber zweifellos auch orientiert ist am Husserlschen Begriff der „Region“; als solcher wird er ontisch verwendet für eine (freilich in der geklärten Idee von Sein gründenden) „regionalen Scheidung des Alls des Seienden“ (SZ 241).

niger formaler und „bornierter“ Verstand als die „äußere Reflexion“. *Wenn* Heidegger in der Tat aber die transzendentale Fragestellung explizit und deutlich erweitert im Dienst der Seinsfrage, das Dasein wirklich *als* In-der-Welt-sein denkt, dann müssen sich in Richtung dieser „offenen Fragen“ mindestens Spuren und Hinweise finden. Das ist denn auch so.

Der rohe Begriff der „Natur“ wird abgewiesen, weil er die *Weltlichkeit* der Welt nie verständlich machen kann[103]. Aber nicht deshalb, weil die Natur „unwesentlich“ ist für den Menschen, sondern weil das Phänomen „Natur“ erst aus dem Weltbegriff her ontologisch faßbar ist[104]. Das ist ein deutlicher Beweis für die noch nicht explizit erschlossene, aber doch erschließbare Weite der Welt. Aber der erste Aufweis des transzendentalen, daher keineswegs selbstverständlichen Weltbegriffs stellt sich *aus methodischen Gründen* für den oberflächlichen Anschein vollkommen gegen und d.h. außerhalb der „Natur“; gerade dieser Streit zwischen beiden wird in Szene gesetzt, um auf dem Wege einer Analyse der *Weltlichkeit* der Welt die umgreifende Ganzheit in den Blick zu bekommen, aus der und in der „Natur“ sich erst überhaupt verstehen läßt. Dann erst treten auch auf Grund des *geschichtlichen* Weltbegriffes die verschiedenen Bestimmungen der „Natur“ selbst in ein verständliches Licht[105].

Aber wohin sind wir geraten? Standen wir nicht bei der Interpretation der „Zuhandenheit“ und darin bei dem Versuch, den tieferen Sinn dessen zu finden, was sich im „Sein des Zuhandenen“ verbirgt (und nicht bloß im Sein des *zunächst* Zuhandenen)?

---

103 Vgl. SZ 63 und bes. 65: „Natur ist – ontologisch-kategorial verstanden – ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden. Das Seiende als Natur kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. ‚Natur‘ als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen. Aber auch das Phänomen ‚Natur‘ etwa im Sinne des Naturbegriffes der Romantik ist erst aus dem Weltbegriff, d.h. der Analytik des Daseins her ontologisch faßbar.“

104 Vgl. Anm. 103 (SZ 65) z. SZ 211.

105 Wobei dann dieser Begriff von „Geschichte“ so ist, daß er das im In-der-Welt-sein gründende Sein in der „Natur“ – die „stimmungsmäßig“ erst auszulegen ist – „umfaßt“ und kein Ausspielen von „naturalistischem“ und „anthropologischem“ Geschichtsverständnis mehr zuläßt. Der Prozeß der Vergeschichtlichung der Geschichte und der Prozeß der Naturierung der Natur gehören zusammen. Um hier weiterzugehen in SZ, wäre eine Analyse der §§ 73, 74, 75, 76 und des ganzen 6. Kapitels des zweiten Abschnittes nötig. Auch diese Trennung einer naturalistischen „Natur“ und einer anthropologisch verstandenen „Geschichte“ ist im Grunde in „Sein und Zeit“ überwunden. Auch hier fällt Bultmann weit hinter den Ansatz Heideggers zurück. – Heidegger nimmt die „geschichtliche Natur“ bereits in EM auf als die „physis“ der Griechen (vgl. auch Hölderlin), bringt in Ho (Kunstwerk-Aufsatz von 1936) die „Erde“ und die „Welt“ in einen „Streit“ aus dem „Sicheinrichten der Offenheit in das Offene“. Schließlich kommt der Begriff der „Welt“ überhaupt aus dem noch durch den *Gegensatz* bestimmten „Streit“ mit der Erde hinein in seine eigentlich weite Weite: die „Welt“ als die sich ins Freie bindende Spiegelung der Einheit des „Gevierts“ (Erde, Himmel, die Göttlichen, Sterblichen), die aus der Nähe des Dinges erwächst (VA, II. Teil). Aus den vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch, sammelt sich die Welt in ihr Spiel: „das Weltspiel“ (US 214 – freilich ist dieses Weltspiel abgründig verschieden von Eugen Finks „Spiel als Weltsymbol“, Stuttgart 1960). Am reinsten zeigt sich diese „Welt“ in Heideggers „Feldweg“: Dort ist denn auch „im Unscheinbaren des immer Selben“ und aus seiner „stets anderen Nähe“ (vgl. die geschichtliche Natur) „Gott erst Gott“ (S. 4). – Es ist das Anliegen eines solchen Überblicks, nicht nur die Übereinstimmung des *einen* Denkweges anzudeuten, sondern hinzuweisen auf die Fragwürdigkeit einer Deutung einer platten „Mythologie“. Und das ist beileibe nicht nur die sogar noch freundlich gehaltene Interpretation von Walter Bröcker.

Wir sind im „Umweg“ über die „Natur“ und das „Leben“ der vorläufigen Antwort auf unsere Frage sehr nah. Zwar ist die Natur, die uns „umfängt“, nicht in der Seinsart des Zuhandenen[106], gleich gar nicht in der des Vorhandenen. Aber mit dem zuhandenen Zeug begegnet nicht bloß das Seiende, das hantiert und gebraucht wird, sondern aus dem Wozu seiner Verwendbarkeit und in der Verweisung auf den Träger und Benützer, das Dasein, meldet sich auch das Woraus seines Bestehens[107]. Dieses „Woraus“ ist nicht nur selbst wieder hergestelltes „Material“ (Nägel, Faden, Leder), sondern „in der Umwelt wird ... auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist“. „Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die ‚Natur‘ mitentdeckt, die ‚Natur‘ im Lichte der Naturprodukte“[108]. „Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d.h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem ‚Stand der Sonne‘“[109]. Die Analyse der Umwelt weist zuerst auf dieses „Sein“ des Zuhandenen hin, das also in seiner Zeugstruktur eigentlich ist. „Zuhandenheit ist die ontisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich’ ist“[110]. Doch bleibt sie gerade in diesem „An-sich“ von sich her als gebrauchtes Zeug verwiesen auf das Dasein. Diese Zuwendung zum Dasein hin, in dem es sich erst wesenhaft findet, zeigt sich nun auch in anderen Beispielen; wo die „Natur“ durch den Gebrauch mitentdeckt ist, darf „Natur“ „nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden – auch nicht als *Naturmacht.* Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind ‚in den Segeln‘. Mit der entdeckten ‚Umwelt‘ begegnet die so entdeckte ‚Natur‘“[111]. Gerade das letzte Beispiel vom Wind als Wind „in den Segeln“ gibt einen wichtigen Hinweis auf das Verständnis der Zuhandenheit. „Sie darf jedoch nicht als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst begegnenden ‚Seienden‘ solche ‚Aspekte‘ aufgeredet, als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise ‚subjektiv gefärbt‘. Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der ‚Welt‘ Vorrang und Führung haben müßte“[112]. Die Folgen dieser und anderer Sätze[113] sind gar nicht zu unterschätzen, denn in ihnen wird die Interpretation des „Dinges“ an Hand des Stoff-Form-Schemas abgelehnt, weil es die Ursprünglichkeit verfehlt: die Formgebung und die Stoffwahl sind bestimmt aus der „Verwendbarkeit“, d.h. von dem „Wozu“ her[114], so daß der ganze Verweisungszusammenhang mit da ist im einzelnen Werk oder Zeug[115]. Aber die transzendentale Differenz von „Dasein“ und „Zuhandenem“ kann deshalb nicht am Stoff-Form-Gefüge erläutert werden, weil es zu abkünftig ist (gegen-

106 Vgl. SZ 211.
107 Vgl. SZ 70f.
108 Ebd.
109 SZ 71.
110 Ebd.
111 SZ 70.
112 SZ 71.
113 Vgl. z.B. SZ 366: „Die Bedeutsamkeitsbezüge, welche die Struktur der Welt bestimmen, sind daher kein Netzwerk von Formen, das von einem weltlosen Subjekt einem Material übergestülpt wird.“
114 Vgl. SZ 70f.
115 Vgl. SZ 69/70: „Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweils Herzustellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet.“

über der „Dienlichkeit“) und allzusehr nur den Vorgang der Anfertigung und des Erzeugnisses trägt. Darf diese „Seite“ des Dinges, daß es durch unser eigenes Erzeugen ins Sein kommt, so ausschließlich in den Vordergrund kommen und uns den Dingcharakter selbst von der ursprünglichen Dienlichkeit her verstellen?

Es bleibt also in „Sein und Zeit“ die schwere Frage ungelöst stehen, wie denn die im Zeug-Gebrauch mitentdeckte „Natur“ in „Beziehung“ zum Dasein steht, denn sie ist ja auch mit „da“. „Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist (‚Stand der Sonne‘) die Umweltnatur mitzuhanden“[116]. Die Frage ist aber bereits gestellt und hat Heidegger vermutlich sehr bedrängt[117]. Die nähere Ausarbeitung liegt *zunächst* nicht im Rahmen der existenzialen Analytik (Fundamentalontologie), wiewohl sie sich vielleicht doch entscheidend auswirkt auf die Seinsfrage[118], denn in dem Problem der ontologisch-*kategorialen* Zuhandenheit (das Seiende, wie es „an sich“ ist) in ihrem Verhältnis zum *existenzial*-ontologischen Sein des Daseins als der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarheit von innerweltlichem Seienden überhaupt (Weltlichkeit der Welt) liegt nicht nur die weitere Ausarbeitung der transzendentalen Differenz von „Welt“ (In-der-Welt-sein) und innerweltlichem Seienden beschlossen, sondern grundsätzlich die ontologische Differenz überhaupt. Denn Sein ist ja nicht der allgemeinste Begriff, in dem Zuhandenes, Vorhandenes und auch „Dasein“, alles – wenn auch „analog“ – impliziert ist, sondern Sein *ist* der Grund für den *Unterschied* von „Dasein“ *und* „Zuhandenem“, so daß diese „Differenz“ auch gleich wieder eine Einheit bedeutet. Je mehr nun diese einzigartige Weise von „Zusammengehörigkeit“, die uns schon bei der Darlegung des „hermeneutischen Zirkels“ aufging, erhellt werden soll, muß auch das erhellt werden, was hier „ontologisch-*kategorial*“ heißt und das, was es heißt, wenn gesagt wird: durch den Zeuggebrauch wird die „Natur“ *„mit-entdeckt“* und ist *„mit-zuhanden“*[119]. Denn in welcher Offenheit des „Da“ kann dieses Entdecken an-

---

116 SZ 71.

117 Diese Frage stellt sich nämlich ähnlich noch mehrfach, z.B. in der Frage, wie weit sich das Wesen der Sprache vom Schema Zeichen-Bedeutung aus entwickelt läßt und was es bedeutet, von „Werten“ zu sprechen (vgl. dazu SZ 68, 99). Deswegen werden diese Fragen entwickelt in eins mit der Frage nach der „Natur“ und dem „Sein“. Das tritt besonders deutlich in EM (Wortwerdung des Seins, Sein und Sollen) heraus. Eine Erörterung von Einzelheiten ist hier unmöglich. Die Zusammenhänge lassen sich von diesen Hinweisen her auch leicht erblicken.

118 Das wird sich in den späteren Schriften Heideggers erweisen. Vgl. z.B. den Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (Ho), wo diese Fragen deutlich entwickelt werden. Im Blick der Besinnung auf die Kunst sagt nämlich Heidegger rückblickend in einem *Zusatz* aus dem Jahre 1956 (Der Ursprung des Kunstwerkes. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8446/47. Nur diese 1960 in Stuttgart erschienene Sonderausgabe enthält diesen „Zusatz“): „Die Besinnung darauf, was *Kunst* sei, ist ganz und entschieden nur aus der Frage nach dem Sein bestimmt“ (S. 99). „Wissentlich“ und doch „unausgesprochen“ bewegt sich die Abhandlung „auf dem Weg der Frage nach dem Wesen des Seins“ (ebd.).

119 Freilich ist bereits die „ontologisch-*kategoriale*“ Zuhandenheit nur verständlich in ihrer auch unausgesprochenen verweisenden Dienlichkeit *für...* und in der „selbstverständlich“ dienenden Bestimmung als Zeugsein *zu* etwas. Das ist ein erneutes Beispiel dafür, wie in dem erst rückläufig sich begründenden Entwurf von „Sein und Zeit“ (und nach Heidegger der Philosophie überhaupt) bereits im Ansatz (hier die „Zuhandenheit“ der Umweltanalyse) die Verhältnisbestimmung durch eine weitausgreifende Analyse „vorausgesetzt“ werden muß, um dann im Weiterschreiten selbst mehr und mehr enthüllt zu werden. Die früher ausgiebig genug erörterte methodische Bewegung des hermeneutischen Zirkels gestattet es denn auch, daß sich in einer solchen von rückwärts her geschehenen Entfaltung und Auslegung eine im Ansatz „wahre“ und „notwendige“ Skizze oder Anzeige (wie die „Natur“, die im Zeuggebrauch mitentdeckt ist) als unzulänglich erweist und, ohne falsch zu

kommen und wie geschieht dieses *Mit*-Entdecken? Die weitere Enthüllung dieser „Gegend“ wird so erfolgen müssen, daß die Zuhandenheit selbst in ihrem Charakter der Dienlichkeit zu... befragt wird. Nun zeigt sich der „positive phänomenale Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen“ in der Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit und Unaufsässigkeit[120]. Was heißt es, wenn gesagt wird: „Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein“? Bis wohin zieht sich ein so zuhandenes Zeug zurück, und woher kommt es? Wie steht dieser „Rückgang“ in das, von woher das Zeug sein „An-sich“ „hat“, zum besorgenden Umgang selbst? Wie zum „Ontologisch-*Kategorialen*“ und zur „Natur“? Was ist das „Un“ in Un-Auffälligkeit, Un-Aufdringlichkeit und Un-Aufsässigkeit[121]? Worin beruht das „Un“, wenn es ein „positiver phänomenaler Charakter“ ist und wenn, entsprechend dem Phänomen-Begriff, sich dieses „Un“ dann positiv auf das „Sein“ beziehen soll? Wie „gründet“ der positive Bedeutungssinn des „Un“ in der im Verstehen zugänglichen Idee von Sein? Das sind wohl die Fragen, die sich Heidegger gestellt haben muß, um auf diesem Wege in der Frage nach der „Natur“ weiterzugelangen.

Einige Andeutungen für die Richtung, in der dieses Fragen sich bewegt, bietet auch schon „Sein und Zeit“. Wir können sie mindestens zum „Vergleich“ nehmen. Wir konnten vorhin schon erkennen, daß das Dasein ausgezeichnet ist durch den Charakter der Näherung. Die wesenhafte Tendenz auf Nähe im Dasein wird durch die Philosophie selbst nicht bloß erkannt, sondern das Denken sucht selbst in die Nähe zu kommen zum Fernen. Dabei wissen wir schon, daß das ontisch Nächste und Bekannte ontologisch das Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene ist[122]. Wir entdeckten auch gerade in diesem Nähern unseres eigenen Wesens, wie sehr das Dasein im besorgend-vertrauten Umgang mit dem innerweltlich begegnenden Seienden sich in der Räumlichkeit des In-der-Welt-seins ent-fernend einrichtet und ausrichtet. Hier begegnete uns auch schon, wie sehr für Heidegger bereits in „Sein und Zeit“ die „Natur“ mit-entdeckt wird im besorgenden Umgang[123].

Aber in dieser Fülle von Entdeckungen ist es trotzdem noch möglich, daß wir das „Nächste“ noch nicht in die Nähe gebracht haben. Wir haben nicht einmal das *abstandmäßig* „Nächste“ in der Näherung des Blickes. Davon gibt Heidegger in „Sein und Zeit“ Beispiele, wenn er schreibt: „Für den, der zum Beispiel eine Brille trägt, die abstand-

---

werden, von einer nachkommenden „Wiederholung“ „überholt“ wird. Doch bleibt auf diesem Denk-Weg der zweite Schritt nicht ohne den ersten Schritt verständlich. Um hier eine „Einheit“ des Denkweges zu sehen, braucht es keine „Umdeutungen“.

120 SZ 75.

121 Ebd.

122 Vgl. SZ 43. Vgl. IV, 1.

123 Vgl. etwa SZ 103f. (Sonnen- und Wetterseite des Hauses, Kirchen und Gräber sind nach Auf- und Niedergang der Sonne angelegt usf.). Diese Beispiele sind deswegen hier brauchbar, weil sie Phänomene darstellen, die für das Besorgen schon „in Rechnung gestellt“ sind und „auf das übrige Zuhandene orientiert“ sind (vgl. S. 103). Es tritt dabei also das anscheinend nur vom Dasein aus geschehende Bewendenlassen etwas zurück; dennoch bleiben die Unauffälligkeit und die Vertrautheit dieser „Zuhandenen“. Um so mehr muß dann nach der Möglichkeit dieser „unauffälligen Vertrautheit“ gefragt werden. Ihr „positiver“ Grundzug muß zuerst einmal als der Grundzug des Seins selbst erfahren werden. Vgl. dazu die oben vorher gestellten Fragen und die in Anm. 85 unter Nr. 5/6 skizzierten Entscheidungen. Auf dem weiteren Weg Heideggers werden freilich auch die dargebotenen Interpretationen dieser Phänomene noch verwandelt werden.

mäßig so nahe ist, daß sie ihm auf der ‚Nase sitzt‘, ist dieses gebrauchte Zeug umweltlich weiter ent-fernt als das Bild an der gegenüber befindlichen Wand. Dieses Zeug hat so wenig Nähe, daß es oft zunächst gar nicht auffindbar wird. Das Zeug zum Sehen, desgleichen solches zum Hören, zum Beispiel der Hörer am Telephon, hat die gekennzeichnete Unauffälligkeit des zunächst Zuhandenen. Das gilt zum Beispiel auch von der Straße, dem Zeug zum Gehen. Beim Gehen ist sie mit jedem Schritt betastet und scheinbar das Nächste und Realste des überhaupt Zuhandenen. Sie schiebt sich gleichsam an bestimmten Leibteilen, den Fußsohlen, entlang. Und doch ist sie weiter entfernt als der Bekannte, der einem bei solchem Gehen in der ‚Entfernung‘ von zwanzig Schritten ‚auf der Straße‘ begegnet“[124].

Wir sehen also, daß wir nicht einmal das erblicken, was uns dicht „auf der Haut sitzt“. Und wie viel weniger wir das erblicken, was uns in einem viel tieferen Sinne „auf der Haut sitzt“: das, was uns einläßt in unser Wesen als Mensch und unseren Aufenthalt auf der Erde ermöglicht. Das „auf der Straße“ beachten wir ebensowenig, wie wir achten, daß wir „auf der Erde“ sind, wie wir eben sagten. Und damit haben wir das Leitwort, mit dem es Heidegger gelingt, jene Gegend zu finden, aus der her das Zeug *„mit*-entdeckt“ und *„mit*-zuhanden“ ist. Jetzt hat sich gelichtet, worin die Unauffälligkeit des im Gebrauch dienlichen Zeugs „gründet“ und bis wohin es sich zurückziehen kann, um gerade in und aus diesem „An-sich-halten“ seines An-sich und in und aus diesem Zurückziehen „zur Hand“, d.h. dienlich zu sein. Die Erde ist die Gegend, in der und aus der wir dann selbst *mit*-da sind: sie ist in der „Ruhe des Wachstums“, dem „Nähren und Austragen“ das, „was ohne Mühe und ohne Müde das über allen Eifer hinausragende Unerschöpfliche aus der Überlegenheit der Ruhe eines großen Reichtums zeitigt und spendet“[125]. Sie ist das, was alles Blühende und Reifende hervorbringt. Sie ist „die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier“[126], die „bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier“[127]. Aber sie bleibt zunächst noch, wenn sie von Heidegger „entdeckt“ wird, in einer gewissen Fremdheit. Zu solcher Nähe ist sie noch nicht gekommen. Sie bleibt das In-sich-Verschlossene, was alles in sich zurückstellt und verbirgt. Erst muß ihr also das freie Sich-Öffnen und die Offenbarwerdung ihres verborgenen Reichtums *abgenötigt* werden durch den *heraus-stellenden Einbruch* des Daseins: die Erde selbst wird nur vom Dasein als In-der-Welt-sein *mit*-entdeckt, wenn sich das Verschließende und Verbergend-Bergende der *Erde* aufschließen läßt in einem *„Streit“* mit der *Welt,* die dann das Werk aus der Erde und in sie hinein herstellt[128]. Das geschieht „im“ Dasein als In-der-Welt-sein.

Diese knappen Andeutungen müssen genügen. Sie sollten zeigen, daß Heidegger auf seinem Denk-Weg die in „Sein und Zeit“ bedrängenden Fragen nicht einfach zurück-

---

124 SZ 107.

125 EM 118. – Vgl. Anm. 130.

126 VA 149.

127 VA 176.

128 Dieses Sicheinrichten der Offenheit in das Offene ist das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit. Die innere Struktur dieses Ins-Werk-Setzens wird in seiner Bedeutung auseinandergelegt in dem „Zusatz“ (s. Anm. 118) Ho S. 99/100. Die Andeutungen über die „Erde“ als Verschlossenes bleiben hier fast zwangsläufig mißverständlich, da keine weiteren Erläuterungen dazu beabsichtigt sein können; so ist die Erde z.B. nicht einfach ein absolut „Verschlossenes“, „sondern das, was als Sichverschließendes aufgeht“ (Ho 44).

weist; wenn sie nicht als Probleme ausgesprochen sind, so bedeutet das noch nicht, daß sie ihn nicht mehr in Anspruch nehmen als das, was sich dem Schein nach als „gelöst“ ausnimmt. Zugleich vermittelt diese Übersicht einen Einblick darin, daß es einen Weg gibt von Heideggers Untersuchungen in „Sein und Zeit“ zu der „Erde“ in den späteren Schriften. Und das Wort „Erde“ wiegt schwerer und stimmt nachdenklicher, wenn sich der Weg von der „im Gebrauch mitentdeckten ‚Natur‘ und von der Fragwürdigkeit des „Ontologisch-*Kategorialen“* in „Sein und Zeit“ den Weg selbst erst bahnen muß zu dem, was in dem Wort „Erde“ gesagt wird, – als daß man sich einfach damit begnügt zu sagen, Heidegger habe diesen Begriff „Erde“ aus der Dichtung Hölderlins in seine „Philosophie“ übertragen. Entsprechend dieser Feststellung wartet auch die nächste Fest-stellung nicht lange: Weil Heidegger damit „Philosophie“ und „Dichtung“ in ein ungemäßes Durcheinander bringe, verrate er die „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie und zerstöre in seiner denkerischen Willkür auch noch das „Poetische“ der Dichtung. Das letzte Ergebnis ist dann: Heidegger ist „Mythologe“. Aber selbst in der engeren, wenn nicht nächsten Umgebung Heideggers können gut gemeinte und auch aufschließende Worte noch „zweideutig“ bleiben. Hans-Georg Gadamer schreibt in der schon erwähnten[129] Einführung zum Kunstwerk-Aufsatz: „Das Überraschende aber war nun, daß dieser Begriff der Welt in dem Begriff der *Erde* einen Gegenbegriff erhielt. Denn während sich der Begriff der Welt als des Ganzen, in das hinein menschliche Selbstauslegung erfolgt, vom Selbstverständnis des menschlichen Daseins aus zu evidenter Anschauung erheben ließ, klang der Begriff der Erde wie ein mythischer und gnostischer Urlaut, der höchstens in der Welt der Dichtung Heimatrecht haben mochte. Offenkundig war es die Dichtung Hölderlins, der sich damals Heidegger mit leidenschaftlicher lntensität zugewandt hatte, aus der er den Begriff der Erde in sein eigenes Philosophieren übertrug“[130]. Um das zweifellos „Überraschende“ des Wortes „Erde“ zu betonen,

---

[129] S. Anm. 118. – Die kleine „Kritik“ ändert an der lesenswerten Einführung nichts, zu der Heidegger im „Vorwort“ (S. 5) sagen kann, sie enthalte „einen entscheidenden Wink“ für den Leser seiner späteren Schriften.

[130] Ebd. S. 108. – Ich würde aus dem Gesamten der hier vorgetragenen Interpretation heraus und im Blick auf die von Heidegger tatsächlich wenigstens versuchsweise durchgeführte „Offenheit“ und „Begrenzung“ der methodischen Struktur von SZ nicht sagen, daß das „Selbstverständnis“ (ich würde dieses von Heidegger nur selten und nicht thematisch gebrauchte Wort lieber vermeiden, vgl. nur SZ 364) die Welt als das Ganze zu „evidenter Anschauung erheben“ kann und auch erhebt. Zum mindesten ist das nur *eine* Perspektive (vgl. dazu VI, 3, n-p); die gepreßte Formulierung wird allerdings verständlich aus der in sehr gedrängter Form zu gebenden Gegenstellung zum Begriff der „Erde“. Dem nicht sehr eingelesenen Betrachter wird dadurch aber der Gedanke eines Bruches in Heideggers Denken aufsteigen.

Es ist ein Gemeinplatz der Heidegger-Literatur, daß erst in den „Holzwegen“, bzw. im Kunstwerk-Aufsatz, das Phänomen der „Erde“ sich zeige. Entsprechend zu dem gleichzeitigen Bemühen um Hölderlin (vgl. EH, 1936) – das keinesfalls herabgemindert werden darf – wird die Mühe um das, was Heidegger jetzt „Erde“ nennt, als etwas vollkommen Überraschendes und „Neues“ angesehen. In Wahrheit ist aber diese Aufgabe schon mit dem rechtverstandenen In-der-Welt-sein von „Sein und Zeit“ angedeutet, wie wir oben zu zeigen versuchten. Tatsächlich findet sich der Begriff der „Erde“ in einer bereits sehr weit entwickelten Form in dem oben Anm. 125 aus EM 118 angeführten Text. Hier handelt es sich um eine Interpretation des Chorliedes aus der Antigone, die Heidegger bereits im Sommersemester 1935 in Freiburg vortrug. Wesentlich wichtiger scheint mir (als sachhaltige Bedeutung der Hölderlin-Beschäftigung) die Stellung zum (nach der Sprache von „Sein und Zeit“) Vor-Ontologischen, zur Ontologie überhaupt, zur inneren Geschichtlichkeit des philosophischen Fragens als Bewegung, zur vertieften Bedeutung der „Faktizität“ und vor allem das Wachsen der Einsicht in das „Wesen der Sprache“. Es ist in diesem Zusammenhang nicht nur ein beliebi-

schreibt Gadamer im Anschluß an eine kurze Analyse der „Befindlichkeit“ von „Sein und Zeit“: „Von diesem hermeneutischen Grenzbegriff der Befindlichkeit und der Stimmung führt kein Weg zu einem solchen Begriff wie dem der Erde“[131]. Sicher gibt es von der Befindlichkeit aus keinen „geraden Weg“ zur „Erde“, aber es gibt doch einen *Weg*. Erde ist nicht nur eine „notwendige Seinsbestimmung des *Kunstwerks“,* sondern vielmehr ist, wie Heidegger selbst erläutert, die Frage nach dem Wesen der Kunst bestimmt aus der Frage nach dem Wesen des Seins, so daß die „Erde“ auch schon ihre Wurzeln haben kann in der „Ausarbeitung der Seinsfrage“, d.h. in dem, was sich in „Sein und Zeit“ als Aufgabe darstellt.

In der Tat läßt sich die Frage nach der „Natur“ und auch die nach der „Erde“ nur thematisch angemessen weiterverfolgen, wenn der umfassende Begriff zu beiden: das In-der-Welt-sein, bzw. besonders das In-Sein, in den formalen Strukturen abgehoben wird von den üblichen Kennzeichnungen des „Subjekts“. Das geschieht in den Analysen der „Befindlichkeit“, bzw. „Geworfenheit“, und des „Verstehens“. Schon in „Sein und Zeit“ steht zu lesen, daß die „Natur“, die uns *„umfängt“*[132], in der Weltlichkeit der Welt gründe. Also erst die Seinsweise, in der sich das Dasein in dieser „Umfangenheit“ befindet und sich darin versteht, kann die spezifische Weise des *In-Seins* in der Natur beibringen, das selbst nicht identisch sein kann mit dem In-Sein des gebrauchenden Besorgens und Hantierens. So kann sich erst aus der volleren Einsicht in das Wesen des „Sich-*in*-einer-Welt-befindens“ die einzelne Befindlichkeit *in* der „Natur“ klären. Heidegger unterscheidet zum mindesten auch schon die „Natur“ der Naturwissenschaften sehr deutlich von der im Zeuggebrauch mitentdeckten und mitzuhandenen Natur (der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist „Wind in den Segeln“). So wird in „Sein und Zeit“ bereits gesagt: „Mit der entdeckten ‚Umwelt‘ begegnet die so entdeckte ‚Natur‘. Von deren Seinsart als zuhandener kann abgesehen, sie

---

ges zeitliches Datum, wenn Heidegger selbst öfters darauf hinweist, daß sich seit der Vorlesung „Logik“ im Sommer 1934 hinter diesem Titel „Logik“ „die Verwandlung der Logik in die Frage nach den *Wesen* der Sprache“ verbirgt, welche Frage etwas anderes ist als Sprachphilosophie“ (WhD 100). Im übrigen geht die Zuwendung zu Hölderlin nicht erst auf die Jahre um 1934 ff. zurück, sondern scheint Heidegger schon von früh an gelockt zu haben (vgl. z.B. Heideggers eigene Kurzbiographie bis zum Jahre 1912 anläßlich der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften)! Erst wenn diese Themen im Zusammenhang mit der „Kehre“ zur Sprache kommen, gewinnt das Gespräch mit Hölderlin Bedeutung; ebenso stellt sich erst von hier her das Problem, was für Heidegger die Abwendung von der „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie sagen kann und wovon diese „Abwendung“ selbst gefordert wird.

131 Ebd., S. 109. – Gerade die Befindlichkeit, d.h. eine tiefere und verdeutlichende Interpretation dessen, was Heidegger damit in § 29 von SZ sagt, bringt auf den Weg zur „Erde“. Das wird aus Heideggers Texten erhellbar, s. unten den Text. – Gadamers Text ist aber insofern im Recht und hat seinen Sinn, falls er die in Anm. 130 skizzierten Verwandlungen im Auge hat, die freilich einschneidend sind; sie schneiden aber nicht den Weg einfach ab. In Anbetracht der Diskussion um das Verhältnis zwischen dem „frühen“ und „späten“ Heidegger scheint mir die „an sich richtige“ Formulierung Gadamers gefährlich in einer „Einführung“. Der „Einschnitt“ selbst wird eindringlicher empfunden, wenn man den Begriff des „Verstehens“ und der „Befindlichkeit“ etwas einengt in Richtung auf ein „Selbstverständnis“, das seine Welt „zu evidenter Anschauung“ erheben kann. Vgl. die folgende Interpretation dieser beiden Begriffe.

132 SZ 211. – Freilich wird gerade hier diese „umfangende“ Natur als „innerweltliches Seiendes“ bezeichnet, das aber in dem Phänomen des In-der-Welt-seins gründet, „wie immer dieses Sein der ‚Natur‘ interpretiert werden mag“ (ebd.). Hier ist in den späteren Schriften zu unterscheiden zwischen „Natur“, „Physis“ und „Erde“.

selbst lediglich in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was ‚webt und strebt‘, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte ‚Entspringen‘ eines Flusses ist nicht die Quelle im Grund“[133]. Also die „Natur“ in einem ursprünglichen Sinne ist keineswegs vergessen. „Wenn aber in der so orientierten [die Vorbereitung einer Analyse des Weltphänomens durch Umweltanalyse] Analytik des Daseins die Natur scheinbar [!] fehlt – nicht nur die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Natur in einem ursprünglichen Sinne (vgl. dazu SZ, S. 65 unten) -, dann bestehen dafür Gründe. Der entscheidende liegt darin, daß sich Natur weder im Umkreis der Umwelt antreffen läßt, noch überhaupt primär als etwas, *wozu* wir uns *verhalten.* Natur ist ursprünglich im Dasein offenbar dadurch, daß dieses als befindlich-gestimmtes *inmitten von* Seiendem existiert. Sofern aber Befindlichkeit (Geworfenheit) zum Wesen des Daseins gehört und in der Einheit des vollen Begriffes der *Sorge* zum Ausdruck kommt, kann hier erst die *Basis* für das *Problem* der Natur gewonnen werden“[134]. So muß es einen Weg geben von der Befindlichkeit zur „Erde“, wenn die „Natur“ irgend etwas mit „Erde“ zu tun hat[135]. Das kann man aber wohl nicht bestreiten.

Es liegt im Zuge unserer Betrachtung selbst, wenn wir nach diesen die Deutung noch erhärtenden Zitaten über die „Natur“ übergehen zur „Befindlichkeit“, deren Aufweis nach Gadamer „eine der glänzendsten phänomenologischen Analysen von ‚Sein und Zeit‘“[136] ist.

g) Die kritischen Aspekte des Begriffs der Faktizität im Denken des 19. Jahrhunderts und Heideggers Abhebung davon in einer wiederholten Kritik der „metaphysischen“ Grundstellung überhaupt

Das In-Sein des Daseins ist unterschieden von der vorhandenen Inwendigkeit eines Vorhandenen „in“ einem anderen. Das In-Sein ist nicht eine „Wirkung“, die durch ein anderes erzielt ist, aber auch keine Beschaffenheit oder Eigenschaft eines Subjekts. Schon die Ent-fernung und Einrichtung der Räumlichkeit des Daseins, die Auslegung des innerweltlichen Seienden als Zuhandenheit oder Vorhandenheit wiesen darauf hin, daß die Erschlossenheit des Daseins nicht durch ein anderes Seiendes „erleuchtet“ ist, sondern daß es selbst von Hause aus sein Da mitbringt und so selbst – in einer allerdings erst noch zu bestimmenden Weise – seine „Lichtung“ *ist.* Sofern aber die Existenz das „Wesen“ dieses Seienden ist, besagt die Erschlossenheit des Daseins zugleich: „das Sein, darum es diesem Seiendem in seinem Sein geht, ist, sein ‚Da‘ zu sein“[137]. Die

---

133 SZ 70. – Die „umfangende“ Natur als das, was „webt und strebt“, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verweist schon in „Sein und Zeit“ auf Hölderlin. Diese Natur ist *verborgen* da: verborgen für die reine Betrachtung des Nur-Hinsehens auf Vorhandenes und (nicht ohne Zusammenhang mit diesem „Hinsehen“) auch noch für das philosophische Bemühen.

134 WG 35, Anm. 55.

135 In gewisser Weise ist der Weg von „Sein und Zeit“ zur „Kehre“ nicht zu verstehen, wenn er nicht als eine Radikalisierung der Befindlichkeit betrachtet wird. Die nachherigen Erörterungen gehen z. T. diesen Weg.

136 Gadamer, Einführung zu: „Ursprung des Kunstwerks“, a.a.O., S. 109.

137 SZ 133. – Von hier aus versteht sich die schon in „Sein und Zeit“ (vgl. ebd.) gegebene Schreibweise von „Da-sein“. Solche artikulierende Schreibweise versucht, den Leser über das „Gerede“ hinweg

Weisen, gleichursprünglich das „Da“ zu sein, sind konstitutiv für das Da-sein. Diese Seinsweisen der *Befindlichkeit* und des *Verstehens* sind die entscheidenden Konstitutiva des Daseins, die bestimmenden und unaufhebbaren Existenzialien, ohne die das faktische Dasein gar nicht ist.

Die „Befindlichkeit“ oder „Faktizität“ des Daseins dürfte jetzt kaum mehr zu verwechseln sein mit der einfachen Vorfindlichkeit eines an die Welt verhafteten und gleichgültig in ihr vorliegenden Seienden. Es ist überhaupt nicht einfach die Aussage darüber, daß das Dasein im Gegensatz zu einem Unendlichen und Ewigen „endlich“ , „kontingent“ und „empirisch“, d.h. „faktisch“ sei.

Die Auslegung des Daseins von sich selbst her in seiner Seinsverfassung bedeutet auch nicht, daß nun das Wesen des Menschen definitiv im „In-der-Welt-sein“, d.h. in der endlich-sinnlich-vergänglichen Welt eingeschlossen sei. Die Bestimmung der „Befindlichkeit“ und „Faktizität“ ist nicht identisch mit dem Hinweis darauf, daß der Mensch ein „empirisches Faktum“ sei. Die kritische Seite dessen, was Heidegger „Faktizität“ heißt, mag man sicherlich schon bei den Junghegelianern finden. Sie stammt aus der Krise des Hegelschen Geist- und Geschichtsbegriffes, wie wir das oben schon skizzierten. Indem wir nun die Kritik von Karl Marx an Hegels Verständnis von Geist – Welt – Geschichte andeuten, wird deutlicher sichtbar, was man überhaupt unter „Faktizität“ verstehen kann und auf welchen Voraussetzungen die Deutung der „Faktizität“ in den bisherigen Systemen beruht.

„Hegels Geschichtsauffassung setzt einen abstrakten oder absoluten Geist voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine Masse ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der empirischen, exoterischen Geschichte läßt er daher eine spekulative, esoterische Geschichte vorgehen. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen jenseitigen Geistes der Menschheit“[138]. Es bleibt allein die Herrschaft der Gedanken. Dagegen gilt es zu zeigen, daß der Mensch in diesen „Hirngespinsten“ sich seinen eigenen Geschöpfen beugt. „Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, von dem, was sie sind oder sein sollen. Nach ihren Vorstellungen von Gott, von dem Normalmenschen usw. haben sie ihre Verhältnisse eingerichtet. Die Ausgeburten ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen. Vor ihren Geschöpfen haben sie, die Schöpfer, sich gebeugt. Befreien wir sie von den Hirngespinsten, den Ideen, den Dogmen, dem eingebildeten Wahn, unter deren Joch sie verkümmern. Rebellieren wir gegen diese Herrschaft der Gedanken“[139]. Die Welt dagegen ist das „eigentlich Erfüllende“[140], und alles kommt darauf an, diese Welt *menschlich* einzurichten. Die empiri-

---

zu einem aufmerksamen und denkenden Verfolgen der Bewegung der Analysen anzuregen. Die im alltäglichen Sprachgebrauch nicht mehr eigens auf ihre elementaren Bedeutungen hin erfahrene Sprache wird durch diese Zurückführung von Dasein auf Da-sein, von Zukunft auf Zu-kunft usw. „sprechender“ und darin „bestimmender“. Auch hierin zeigt sich schon ganz konkret ein Stück „Etymologie“, die selbst aus dem Denken für das Denken erwächst.

138 Karl Marx, Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 322. – Hier geht es nicht um die einzelnen, in sich freilich bedeutsamen Unterschiede von Feuerbach und Marx, sondern um die „kritischen; Kennzeichen der Junghegelianer überhaupt. Vgl. später auch über das Verhältnis zur Theologie V, 3, m.

139 Ebd., S. 341 f. – Der Anklang dessen, was hier „Joch“ genannt wird, an Platons „Joch“ in der Ideenlehre kann nicht überhört werden, s. unten V,3, a-d, m.

140 Ebd., S. 324.

sche Wirklichkeit muß erst ihr Recht bekommen, denn „die Spekulation spricht das Faktum als Tat der Idee aus, nicht als die Idee der Menge, sondern als Tat einer subjektiven, von dem Faktum selbst unterschiedenen Idee“. Zwar wird von der empirischen Wirklichkeit gesprochen, sie wird als sie selbst erscheinen; „sie wird auch als vernünftig ausgesprochen, aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andere Bedeutung hat als sich selbst. Die Tatsache von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt“[141]. Überall ist die Idee das Subjekt. „Weil aber von der ‚Idee‘ oder der ‚Substanz‘ als dem Subjekt, dem wirklichen Wesen ausgegangen wird, so erscheint das *wirkliche Subjekt* nur als *letztes Prädikat* des abstrakten *Prädikats“*[142]. Doch hat die Idee im Grunde keinen anderen Inhalt als dieses Phänomen[143], so daß sich „jedes tiefsinnige philosophische Problem ganz einfach in ein empirisches Faktum“ auflöst[144]! Aber die bloße Anschauung der sinnlichen Welt (Feuerbach) genügt für Marx nicht: es geht nicht um *„den* Menschen“, sondern um den „wirklichen historischen Menschen“[145]. Die sinnliche Welt ist denn auch entsprechend nicht „ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleichbleibendes Ding, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie in jeder geschichtlichen Epoche das Resultat, Produkt der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen ist, deren jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach veränderten Bedürfnissen modifizierte“[146]. Diese Tätigkeit und Produktion ist die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie existiert. Der Mensch ist also nicht so sehr „sinnlicher Gegenstand“, sondern wesentlich betimmt als „sinnliche Tätigkeit“. Nur durch diese Wesensauslegung bleibt man nicht in der Theorie hängen, sondern faßt die Menschen in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange auf unter den Lebensbedingungen, die sie zu dem gemacht haben, was sie sind, so bleibt man nicht bei dem Abstraktum „der Mensch“ stehen und bei idealisierten Vorstellungen, sondern kommt zu „den wirklich existierenden, tätigen Menschen“, den „wirklichen individuellen, leibhaftigen Menschen“[147]. Die sinnliche Welt muß also aufgefaßt werden „als die gesamte, lebendige, sinnliche *Tätigkeit* der sie ausmachenden Individuen“[148]. Man muß also von den wirklichen Voraussetzungen des Lebens ausgehen; jede andere Betrachtungsweise ist reine Spekulation. „Ihre [der wahren Betrachtung] Voraussetzungen sind die Menschen nicht in irgendeiner phantastischen Abgeschlossenheit und Fixierung, sondern in ihrem wirklichen empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen. Sobald dieser tätige Lebensprozeß dargestellt wird, hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakta zu sein“[149]. Abstraktionen haben, getrennt von der wirklichen Geschichte, überhaupt keinen Wert. „Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist als die Erzeugung der

141 Ebd., S. 26.
142 Ebd., S. 32.
143 Ebd., S. 26.
144 Ebd., S. 352.
145 Ebd., S. 351.
146 Ebd.
147 Ebd., S. 353.
148 Ebd.
149 Ebd., S. 350.

Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist diese eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß“[150]. Und selbst das „Bewußtsein“, das erst nach weiteren Grundmomenten der ursprünglichen geschichtlichen Verhältnisse bei Marx gefunden wird, ist nicht „reines“ Bewußtsein: „Der ‚Geist‘ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie ‚behaftet‘ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt“[151]. „Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben *produzieren* müssen, und zwar auf *bestimmte* ... Weise: dies ist durch ihre physische Organisation gegeben, ebenso wie ihr Bewußtsein“[152]. Änderung gibt es also auch nur in einer Kritik der bestehenden Lebensverhältnisse und in einer Revolution der bestehenden Welt. „Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein inne werden läßt, daß man sie aus dem Traume über sie selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr *erklärt* ... Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf“[153].

Marx ist überzeugt, daß er im Gegensatz steht zu dem Ganzen der Metaphysik. „Die ganze bisherige Geschichtsauffassung hat diese wirkliche Basis der Geschichte entweder ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder sie nur als eine Nebensache betrachtet, die mit dem geschichtlichen Verlauf außer allem Zusammenhang steht. Die Geschichte muß daher immer nach einem außer ihr liegenden Maßstab geschrieben werden, die wirkliche Lebensproduktion erscheint als ungeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom Leben Getrennte, Extraüberweltliche erscheint“[154]. Doch ist kein Zweifel, daß Marx weithin auf dem Boden Hegels steht und im Grunde tatsächlich nur eine „brutale Umkehrung“[155] darstellt. Marx geht von dem Faktum der Selbstentfremdung aus, der Verdoppelung der Welt in eine religiös-„idealistische“ und eine weltliche. Die religiös-„idealistische“ Welt wird in ihre weltliche Grundlage aufgelöst. „Aber [und das gilt gegen Feuerbach] daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich

---

150 Ebd., S. 354.

151 Ebd., S. 556. – Nach der Erzeugung der Mittel zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse und der dadurch neu geweckten Bedürfnisse beginnen die Menschen, die ihr eigenes Leben täglich neu machen, „andere Menschen zu machen, sich fortzupflanzen – das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kinder, die *Familie“* (S. 355). Die Produktion des Lebens, „sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung“ erscheint bereits als ein Zusammenwirken mehrerer Individuen. Eine genauere Betrachtung zeigt so, daß „also schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst“ (S. 356) bindend ist, „auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte“ (ebd.). Erst jetzt kommt Marx auf das Bewußtsein, vgl. dazu bes. über den Zusammenhang von Sprache und Geist S. 357.

152 Ebd., S. 356, Anm. 1.

153 Ebd., S. 170f.

154 Ebd., S. 369. – Vgl. auch S. 326ff.

155 Über die Vollendung der (Hegelschen) Philosophie sagt Heidegger: „Allein der Satz von der Vollendung besagt nicht, die Philosophie sei zu Ende im Sinne eines Aufhörens und des Abbruches. Vielmehr gibt die Vollendung gerade erst die Möglichkeit mannigfacher Ausformungen bis zu deren einfachsten Gestalten: die brutale Umkehrung und die massive Entgegensetzung. Marx und Kierkegaard sind die Größten der Hegelianer. Sie sind es wider Willen“ (Hegel und die Griechen, S. 47). Es soll nicht untersucht werden, ob der Ausdruck „brutale Umkehrung“ für das Verhältnis beider zutrifft, wenn man genau zusieht. Hier genügt diese „rohe“ Skizzierung.

ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden“[156]. Was den *Schein* der Religion erzeugt, ist also selbst kein Schein: diese ist Ausdruck und Versuch einer Lösung der Antinomie, der Entzweiung, die durch kein rein theoretisches Aufklären über den illusionären Charakter der religiösen Selbstbefriedigung aufgehoben wird. „Das *religiöse* Elend ist in einem *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks ... Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales,* dessen *Heiligenschein* die Religion ist ... Es ist also die *Aufgabe der Geschichte,* nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie,* die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven.- Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde“[157]. Deswegen ist diese Kritik keine Theorie, Anschauung oder abstraktes Denken, sondern die *„praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit“. Das, was hier bei Marx „Faktizität“ genannt werden kann, ist deutlich geworden: da das Wesen des Menschen nur darin gesehen wird, die Mittel seines Lebens zu produzieren, ist die „Welt des Menschen“ auch nur die „Wahrheit des Diesseits“ – gegen das Jenseits; Faktizität bedeutet der materielle, empirisch konstatierbare und an materielle Voraussetzungen geknüpfte Lebensprozeß, der nicht durch auflösende Kritik, sondern nur durch praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse verändert wird. Die Revolution ist die treibende Kraft der Geschichte. Aber der Gedanke dieser „Revolution“ ist selbst wieder eine „Idee“, wenn auch in einem anderen Sinne[158].

Die ausführliche Schilderung war nötig, um deutlich den Unterschied hervorkommen zu lassen, der zwischen dieser Art „Faktizität“ herrscht und Heideggers Begriff davon. Auch die anderen Orte, wo der Begriff der „Faktizität“ fällt oder zum mindesten angeblich vertreten wird, bilden gewaltige Differenzen[159]. Sie müssen hier jetzt weniger auf-

---

156 Karl Marx, Frühschriften, a.a.O., S. 340 („Thesen über Feuerbach“).

157 Ebd., S. 208/209.

158 Vgl. dazu Marx, Frühschriften, S. 154.

159 Walter Schulz hat die „erstaunliche Nähe [Heideggers] zu Schellings Spätphilosophie“ mehrfach herausgestellt. Der sich auf sich selbst stellende Geist entdeckt sich in der totalen Vermittlung als „Zirkel“: der Geist erfährt sich immer wieder verwiesen auf diesen Kreis und entdeckt dabei das „Daß der Vernunft“. Er ist nicht absolut genug, weil er sich nicht selbst schöpferisch entspringen lassen kann. Das zeigt ihm dieses sein „Daß“. Dieses „Daß“ ist das unbegreifbare „unendlich Objektive“; die in dieser Ohnmacht erfahrene Einsicht in das Nicht-Setzen-Können des eigenen Ursprungs und der reinen Vernunfttätigkeit bringt einen Verzicht von eigenartiger Weise mit sich: die Vernunft setzt *ihr* auf sie selbst zurückbezogenes Daß außer sich, weil sie es nicht *durch sich selbst* begreifen kann. So nimmt die Vernunft dieses ihr denkendes Sein als das Un-vordenkliche hin, „freilich nur um es hintennach, *aposteriori* wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren“ (Schelling, Philos. der Offenbarung, S.W. (ed. Schröter), VI. Ergänzungsbd., S. 163): „sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, *um* durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den sie darum nun auch *ewig* besitzt“ (a.a.O., S. 165). Das Sein, vor dem die

fallen durch einzeln aufgezeigte Unterschiede als durch positive Erläuterungen zu Heidegger selbst.

Bereits die Darstellung der Räumlichkeit des Daseins zeigte an, daß das Dasein sich in seinem Ent-fernen nie kreuzen kann. Es kann in dem jeweiligen Umkreis seiner Ent-fernungen nicht herumwandern, es kann sie nur jeweils verändern. Wenn Dasein *ist,* hat es als ausrichtend entfernendes je schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her es sich das Ent-fernte nähert. Das Nicht-Kreuzen-Können ist unaufhebbar für das Dasein. Es *ist* immer schon *in* der Welt. Das heißt aber nicht, daß es sich damit in der Welt *verloren* hat, daß es „weltverfallen“ ist, „diesseitig“ und „weltimmanent“. Sonst hat man nämlich doch wieder den spezifischen Weltbegriff von „Sein und Zeit“ verfälscht; dieser läßt sich keineswegs mehr „erklären“ oder verständlich machen durch den platonistisch gedachten Gegensatz von „Diesseits“ und „Jenseits“, aber auch nicht durch irgendeinen „Versuch der Mitte“, der *auf dem Grunde dieser Kluft* eine Harmonisierung oder eine Synthese versucht. Freilich ist damit nicht die Bedeutung des Gegensatzes von „Sinnlichkeit“ und „Geistigkeit“ schlechthin unterdrückt; gleich gar nicht kann damit gesagt sein, daß alle Probleme und Erfahrungen, die im Raum und mit den Mitteln dieser Unterscheidung sich philosophisch und theologisch ergeben und auslegen, beiseite gebracht sind oder beseitigt werden sollen. Die Befindlichkeit des Immer-schon-In-Seins kann aber nicht mehr mit den Mitteln einer durch den Dualismus getragenen Metaphysik verstanden werden und auch von ihr nicht kritisch angegangen werden, da die Auslegung in mundus intelligibilis und mundus sensibilis selbst schon sich vorgängig zu der faktischen Scheidung in zwei Welten in einem hierzu notwendigen und die Unterscheidung erst aus sich ermöglichenden und leitenden

---

Vernunft stille steht, – es ist ein Abgrund, vor dem sie stille steht, indem sie verschlungen wird (S. 164) – wird in der „positiven Philosophie“ a posteriori wieder aus seinem a priori Unbegreiflichsein in ein Begreifliches verwandelt: „das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches“ (S. 165). Gott, das unverstehbare Seyn, hat als der „Überseiende“, der „Herr des Seyns“, das unverstehbare Seyn immer schon verstehbar gemacht. Gott als das „Transcendente“ (vgl. in diesem Sinne a.a.O., S. 169f.) ist von der Vernunft gesetzt, „um es in das absolut Immanente zu verwandeln, und um dieses *absolut* Immanente zugleich als ein Existierendes zu haben“ (S. 170). „Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transcendente, er ist das immanent (d.h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transcendente“ (ebd.). – In der dialektischen Begrenzung am Anderen seiner selbst sieht Schulz im Deutschen Idealismus den Umschwung zum Sein als der endlichen Faktizität: der Geist erfährt sich selbst als seines Seins nicht mächtig. Doch stellt Schulz Schelling und Heidegger zu sehr auf eine Stufe der Besinnung, wenn er unterscheidet: Schelling und Kierkegaard versuchen beide, das Daß dieses Subjekts theologisch auf Gott zurückzuführen – Heidegger nimmt dieses (!) Daß in die Bestimmungen des Daseins mit hinein. „Das Dasein ist endlich in seinem Selbstvollzug“, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Philos. Rundschau 1 (1953-54), S. 65-93, 211-232, bes. S. 74. Schulz kann diese zweifellos aufschlußreichen Bemerkungen aber nur deshalb maßlos übersteigern in seiner Heidegger-Interpretation, weil er in Heidegger „die eigentümliche Endstellung ... in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie der Subjektivität“ (ebd., S. 73) erblickt. Damit wird aber *ein* Zug von „Sein und Zeit“ (und von Heidegger her ist er der unwesentliche!) verabsolutiert. Das wirkt sich aus in einzelnen Interpretationen: In-der-Welt-sein, Tod, „Entwurf“ usf. Vgl. nachstehende Interpretationen. Man könnte bei der Faktizität noch an Nietzsche denken (vgl. Zarathustra II, „Von der Erlösung“) oder womöglich noch an Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft“ (s. zur weiteren Einführung: D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer. Tübingen 1960, S. 77-115, bes. 83ff. und 110ff.). Doch bringen sie keine unmittelbare Hilfe zum Verstehen der Heideggerschen Faktizität.

Welt-Verständnis (im Heideggerschen Sinn) bewegt, d.h. sich darin schon befindet[160].

Das zeigt auch eindringlich, daß man die hermeneutischen Grund-Einsichten, die in den tragenden Begriffen von „Sein und Zeit“ zu Grunde liegen, keineswegs unterschätzen darf. Der Welt-Begriff bewegt sich in einer Dimension, worin die metaphysische Unterscheidung von „Sensibilität“ und „Intellektualität“, von „Diesseits“ und „Jenseits“ befragt wird auf die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Verstehens; aber diese transzendentale Analytik zur empirischen Auslegung ist nicht nur eine geisteswissenschaftlich interessante „hermeneutische“ Theorie, auch nicht eine phänomenologisch gereinigte „Hermeneutik“, sondern selbst nur möglich als *Fundamental-ontologie:* sie übersteigt die Metaphysik auf die ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik hin. Insofern kann man sagen, daß die fundamentalontologische Begrifflichkeit von „Welt“ und „Befindlichkeit“ *vor* den metaphysisch verstandenen Scheidungen von „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“, „Diesseits und Jenseits“ liegen. Damit ist dann auch der hypothetische Charakter der Fundamentalontologie wieder zu Tage gebracht, der sich nochmals darin bekundet, daß die angesetzten Stammbegriffe selbst in dieser weiten Dimension verstanden werden müssen, auch wenn vielleicht durch die *Auswahl* der Phänomene und durch anderswoher wirksam werdende Prinzipien (Darstellung, sprachliche Formulierung usw.) diese weite Perspektive gelegentlich verzerrt werden kann. Von hierher zeigt sich sofort die *grundsätzliche* Differenz zu den oben entwickelten Welt-Begriffen von Husserl, Hegel und Marx. Ihnen gegenüber macht Heideggers Weltbegriff auch einen äußerst „formalen“, „geschichtslosen“, „abstrakten“ und „theoretischen“ Eindruck. Die eigene Bestimmtheit aber, die Heideggers Grundbegriffen eigen ist, wird noch zu klären sein.

Heideggers Begriff der „Welt“ liegt im Grunde außerhalb des metaphysischen Weltbegriffs, d.h. richtiger: außerhalb der metaphysischen Weltbegriffe und ihrer Spannungen, und ist auch keine radikalisierte Einseitigkeit *„einer“* Welt gegen die andere (Feuerbach, Marx). Befindlichkeit als das unaufhebbare Wesen des Menschen heißt deswegen auch nicht, daß der Mensch endgültig in einer äußersten Gegenwehr gegen jeden Glauben sich „an die Erde“ „bindet“ und sich „rein diesseitig“ „verkrampft“[161].

---

160 Diese Grund-Einstellung des „platonischen“ und platonistischen Denkens kann hier nicht „konstruiert“ werden. Sie setzt nicht bloß eine außergewöhnliche Kenntnis des platonischen und frühgriechischen Denkens voraus, sondern bringt eine überwältigende Fülle von hermeneutischen Fragen mit sich. Die Fragen müßten diskutiert werden im Zusammenhang einer sehr ausgedehnten Beschäftigung mit Heideggers Plato-Bild (das sich nicht nur aus den gedruckten Veröffentlichungen erheben läßt) und mit der Deutung der „Vorsokratiker“; Voraussetzung dafür aber ist eine durchdringende Erläuterung der Begriffe „Destruktion“, „Geschichtlichkeit“, „Historie“, „Anfang“, „Ursprung“ usf. Die grundlegenden Einsichten daraus sammeln sich in dem rechten Verständnis des Wortes „Seinsgeschichte“. Vorliegende Arbeit möchte in ihrer Weise und in ihrer vielfachen Begrenzung eine solche Untersuchung vorbereiten helfen.

161 Der Theologe wird sich vermutlich mit Heideggers Welt-Begriff dennoch nicht befreunden können, da hier zum verschiedenen gebrauchten „Welt“-Begriff (gegenüber der Metaphysik) noch der Gebrauch von „Welt“ im Sinne des (selbst auch noch differenzierten) AT und NT kommt. Die verschiedenen Bestimmungen metaphysischer und biblischer Auslegung verschlingen sich fast unauflösbar ineinander, – auch dort noch, wo man glaubt, vor solchen Vermengungen sicher und gesichert zu sein. Dieses Problem zeigt sich auch z.B. an den Begriffen „Buchstabe und Geist“. Es verweist nicht bloß auf das allgemein diskutierte Verhältnis von Philosophie und Theologie, sondern wirft im Rahmen der Frage nach dem Wesen der Offenbarung (und Theologie) eine grundsätzliche Aporie auf: wie steht es mit der *Möglichkeit* theologischer Grundbegriffe? Wie ist die „vulgäre“, metaphysische und sonstige Schichtung eines Begriffes bestimmend für den Glauben, für die Theo-

Die Faktizität ist auch kein Mangel und kein μὴ ὄν. So bleibt sie nämlich auch bei Husserl verstanden in seiner Altersleistung, worin er sich auch begrifflich eng an „Sein und Zeit“ anschließt: „Ich trage in meinem gegenwärtigen Leben in mir, in meinem gegenwärtigen Leben, meine unselige, unwahre, widerspruchsvolle Faktizität – aber auch in mir die Idee meines wahren Seins, mein Seinsollen“[162]. Die Faktizität ist ein Akt der Selbstentfremdung und der „Unseligkeit meines Ichlebens“[163]: das „Ich“ ist angesetzt als das an-sich „unendliche“ Subjekt, das in seiner Gewordenheit, Bestimmtheit und Bestimmung die Begrenztheit und Gebundenheit seiner Freiheit entdecken muß. Faktizität ist „Schmerzhaftigkeit“[164]. Dieses durch die Faktizität in seinem absoluten Spielraum eingeschränkte Bewußtsein mißt sich im Grunde an einem „Göttlichen“. Das ist der selbstverständliche Ansatz Husserls, mag er auch noch so sehr abgeschwächt durchgeführt werden. Man kann sich von hier aus einen Begriff machen, zu welchen Verwirrungen es führen kann, wenn man hier Heidegger und Husserl undifferenziert annähert oder sogar ausspielt[165]; in Husserls Begriff der „Faktizität“ gilt es wohl zuerst einmal, die Heideggersche „Geworfenheit“ und „Faktizität“ zu trennen von allen Elementen der Metaphysik, die bei Husserl bestimmend mitwirken: von dem Gegensatz der unwahren, unseligen und widerspruchsvollen Faktizität über die „Idee meines wahren Seins“ bis hin zu den Begriffen „Selbstentfremdung“ und „Selbstentäußerung“.

h) Die Faktizität des Daseins in den konstitutiven Charakteren der „Stimmung“, „Last“ und „Überantwortung“

Solche Abgrenzungen machen die Fragen um Heideggers „Faktizität“ nicht kleiner. Sie führen eine Interpretation „nur“ hinaus ins Ungewohnte und Unableitbare: es bleibt nur die Explikation aus der Grund-Stellung Heideggers. Sie bleibt weit entfernt von dem, was man bei Schelling, Marx oder Nietzsche „Faktizität“ nennen könnte. Heidegger

---

logie? In welchem Sinne kann überhaupt im Rahmen dieser unabänderlichen (?) Vorverständnisse die Rede sein von einem *„theologischen“* Begriff? Das heißt wiederum: was für Folgerungen treffen die Theologie überhaupt aus der Tatsache der Vieldimensionalität ihrer Grundbegriffe? Man wird nicht sagen können, daß die Theologie sich bis jetzt viel um diese Fragen gekümmert hat. Gleichwohl bestimmen sie bei jedem Schritt bereits mehr oder weniger deutliche „Antworten“ auf diese Probleme. Die Philosophie hingegen hat die Theologie hierin nicht gerade unterstützt, – schließlich bleibt eine Untersuchung dieser Art auch aufschlußreich für sie selbst; man denke nur an die Grundbegrifflichkeit des Deutschen Idealismus und an das in ihr mannigfach aufgehobene christliche Gedankengut. Bloße „Ideologiekritik“, simple Trennung und angebliche „Zurückhaltung“ können noch nicht verhindern, daß nicht doch wieder aus dem „reinen“ Philosophen mitten in aller „Distanz“, „Achtung“ und „Wissenschaftlichkeit“ eine eigene Art von „Theologie“ spricht – nun aber zum Leidwesen derer, die sich „Theologen“ nennen.

162 Aus Manuskript C 2 III, S. 3 (1932) nach G. Brand, Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag 1955, S. 129.

163 So in der weiteren Auslegung von G. Brand (ebd.).

164 Ebd. (oben). Offenbar ein Ausdruck von Husserl selbst (?).

165 So geschieht das, wenn Brand „welterfahrendes Leben“ (aus Manuskript B I 5 IX, S. 8, 10 – 1930!) gleichsetzt mit In-der-Welt-sein (ebd., S. 18) und davon noch schreiben kann: „oder wie man nach ihm [Husserl] sagte“. – In amerikanischen Kreisen der „Phänomenologie“ versucht man das Beseitigen Heideggers durch Husserl noch viel mehr; da diese Polemik aber sachlich nichts ergibt im Rahmen dieser Arbeit, verzichte ich auf Einzelzeugnisse. Auseinandersetzungen wären nur Wiederholungen dessen, was in SZ bereits zu lesen steht oder was hier an verschiedener Stelle entwickelt wird.

nimmt nun wiederum das ontisch Bekannteste und Gewöhnlichste, die „Stimmungen“, heraus, um an ihnen den ontologischen Begriff der „Befindlichkeit“ anzuzeigen. Aus dieser formalen Anzeige erwächst dann der existenziale Begriff der „Stimmung“, der nicht einen psychologisch analysierten Stimmungsbefund eines Seelenzustandes besagt, sondern, „als fundamentales Existenzial“[166] ein konstititives Strukturmoment des In-der-Welt-seins ist. Als solches bringt er nicht das auf sich selbst zurückgeworfene und sich von allem Allgemeinen befreiende „Individuum“ einer entschlossenen Existenz zum Ausdruck, das in dem unauslöschbaren Willen zur reinen Selbstbefreiung immer wieder an seiner „Faktizität“ strandet: daß es nicht hinter sein „ich bin immer schon da“ zurückkann zu seinem eigenen Ursprung; daß immer ein Stein des Anstoßes zurückzwingt: das factum brutum des „es war“, an dem ich selbst nicht schuldig bin und das mich gleichwohl fesselt. Auch das ist in Heideggers Sinn eine „Stimmung“: die Auslegung eines je eigenen In-der-Welt-seins. Auch die niedrigsten und gleichgültigsten, die flüchtigsten und launigsten Stimmungen offenbaren zum mindesten, daß das Dasein immer „gestimmt“ ist. Aber was ist dann dieses Gestimmtsein? „Der ungestörte Gleichmut ebenso wie der gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts ... Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird“[167]. Das Dasein ist darin nicht einfach aus seinem In-der-Welt-sein entlassen und „verschlossen“, sondern auch in der gleichgültigsten Langeweile ist noch mitten in all der hartnäckigen Gewöhnlichkeit und Unverrückbarkeit des Seienden etwas „da“ und „offenbar“: „Das Dasein ist als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist“[168].

Eine Verdeutlichung der Stimmung in ihrer Erschließungsweite erreichen wir, wenn wir uns von der Empfindung und ihrer Problematik her nähern. „Die Empfindung wird gewöhnlieh nach den Schema gedeutet: etwas affiziert mich, so entstehen Sinnesdaten, aus denen sich die Empfindung aufbaut; in der Stimmung wird dem empfundenen, an sich neutralen Etwas ein Ausdruckswert aufmontiert. Die Lehre von der Befindlichkeit will dagegen das vorgängige Ganze fassen, das Empfindung erst ermöglicht. Dieses Ganze ist die Befindlichkeit als ein umsichtig besorgtes und *gestimmtes* Ganzes“[169]. Erst die Befindlichkeit ermöglicht es, daß ich mich auf etwas richten kann. Intentionalität setzt in der Richtung und Weise der Ent-fernung und Ausrichtung ein Ganzes voraus, in dem und aus dem sich die „Gerichtetheit“ erst ergeben kann. Wenn Wissen nur ein intentionaler Akt ist und niemals etwas anderes als ein solcher, dann ist dieses Ganze, d.h. hier der umsichtig geführte Bedeutsamkeitsbezug, nicht ursprünglich erhellbar; er kann nicht einmal auffallen, höchstens nachträglich errechnet oder durch ein Suchen des

166 SZ 134.
167 Ebd.
168 Ebd.
169 O. Pöggeler, Das Wesen der Stimmungen. Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Buch O. Fr. Bollnows, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 14 (1960), S. 272-284, S. 274. – Eine Auseinandersetzung mit Bollnows Heideggerauslegung erübrigt sich hier, da O. Pöggeler dies gründlich und nach kritischem Maßstab übernommen hat in seiner kleinen „topologischen“ Arbeit.

„Vorgegenständlichen“ zuletzt erobert werden. Die Problematik eines solchen „Vorgegenständlichen“ als Ursprung wurde bei der kritischen Darlegung Husserls bereits ausgeführt. Gerade die Stimmung erschließt aber in einem eminenten Sinne die mitschwingenden Potentialitäten, Nebenhorizonte und Implikationen, die mit das „Ganze“ konstituieren.

Heidegger leugnet keineswegs, daß „ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muß“, und daß das „in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis“[170] bedeutet.

Die Erschließungstragweite der Stimmung in ihrer existenzialen Funktion hat nicht den Charakter des sich erst um- und rückwendenden Erfassens, das in seinem theoretischen Hinsehen die Welt immer schon abgeblendet hat auf die gleichförmige Ebene des reinen Vorhandenen. „Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen. Ein reines Anschauen, und dränge es in die innersten Adern des Seins eines Vorhandenen, vermöchte nie so etwas zu entdecken wie Bedrohliches“[171]. Aber die Stimmung im Sinne eines durch die Psychologie erfaßbaren Seelenzustandes läßt sich kaum mehr vergleichen und in Beziehung setzen zur Bedeutung der Stimmung im Sinne des fundamentalen Existenzials. Denn auch die reine „theoria“ ist nicht frei von einer existenzialen Stimmung; „auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es in ruhigen Verweilen bei ... in der ῥᾳστώνη und διαγωγή auf sich zukommen lassen kann“[172].

Die Stimmung offenbart die jeweilige Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. Nur auf ihrem Grunde ist es überhaupt möglich, daß das Dasein von innerweltlich Begegnendem „angegangen“ werden kann. „Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit, als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat ... Und nur weil die ‚Sinne‘ ontologisch einem Seienden zugehören, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat, können sie ‚gerührt‘ werden und ‚Sinn haben für‘, so daß das Rührende sich in der Affektion zeigt. Dergleichen wie Affektion käme beim stärksten Druck und Widerstand nicht zustande, Widerstand bliebe wesenhaft unentdeckt, wenn nicht befindliches In-der-Welt-sein sich schon angewiesen hätte auf eine durch Stimmungen vorgezeichnete Angänglichkeit durch das innerweltlich Seiende“[173]. So kann Heidegger auf die Affekt- und Gefühlslehre der Tradition verweisen und in seiner „Destruktion“ sie positiv aufnehmen, d.h. ihr überhaupt erst das Recht geben durch die existenzial-ontologische Fundamentalanalyse der Befindlichkeit[174].

Doch wichtiger ist die fundamentalontologische Bedeutung der Befindlichkeit, die durch die Stimmung in ihrer grundsätzlichen offenbarenden Funktion erschlossen wird. Wir sagten eben, daß auch die fahle und unstete, indifferente und stimmungsmäßig schwer deutbare Gestimmtheit oder auch Ungestimmtheit ontologisch nicht nichts ist. In ihr wird das Dasein ihm selbst überdrüssig und schwer. „Das Sein ist als Last offenbar geworden“[175]. Aber „Last“ bedeutet hier nicht, daß es sich nur um eine „Stimmung“ wie

---

170 SZ 136.
171 SZ 138.
172 Ebd. mit Hinweis auf Aristoteles, Met. A 2, 982 b 22 sqq.
173 SZ 137.
174 Vgl. dazu die obigen Ausführungen über die „Befindlichkeit“ und ihre Beziehung zur Tradition in III, 2.
175 SZ 134.

Traurigkeit, Überdruß, Schwermut und Verzweiflung handelt, denen der „Geist der Schwere“ besonders eigen zu sein scheint. „Last“ besagt auch nicht, daß das Dasein nur selbst auf sich selbst bezogen sei ohne ein Woher und Wohin, so daß es in dieser Isolation sich selbst in seiner Un-erträglichkeit als Last vorkomme. Was ist denn aber gesagt mit der Erfahrung der „Last“? Das Dasein ist durch die Stimmung selbst in seinem „Da“ aufgehellt worden; es ist aus der ontologisch noch verschlossenen Stimmung („wie einem ist“) offenbar geworden, daß es z.B. in der Überdrüssigkeit und Langweile immer noch *ist;* aber es findet sich nicht vor als ein „faktisch“, „empirisch“ Seiendes, das einfach „da“-liegt. Es tritt überhaupt eine merkwürdige Differenz auf in dieser Stimmung: das Dasein *ist* sein „Da“, – aber es ist diesem, was sich hier zeigt an ihm selbst, gar nicht nachgegangen; es ist „eigentlich“ gar nicht vor seinem „Da“, weil es sich gar nicht vor diese seine Erschlossenheit gebracht hat. Dennoch zeigt bereits eine einfache Stimmung, daß es erschlossen ist als *das* Seiende, dem das „Da“-sein eigentlich zukommt. Es muß also erst *zu* sich „selbst“ hin sein, wenn es sich zu anderen Seienden verhalten will. Dieses Zu-sich-„selbst“-sein ist ein inneres Auseinandersetzen im Wesen des Daseins selbst: ein Wesen, das *zu* sich selber hin ist und das erst „ist“, wenn es diese seine eigene „Distanz“ einhält. Es muß erst das „sein“, was es „ist“. Und die „Last“ besagt nichts anderes: das Dasein ist in seinem Wesen schon immer *als* dieses Auseinandertreten und ist darin zu dem hin „gespannt“ und aufmerkend geworden, was ihm in diesem Auseinandertreten möglicherweise entgegenkommt und so zu ihm „gehört“, daß es dieses Entgegenkommende nur *ist,* wenn es sich ihm entgegenträgt, d.h. wenn es das, was da kommt und schon „da“ ist, „übernimmt“. Auch noch in der Schlaffheit und ebenmäßigen Gleichgültigkeit der „Ungestimmtheit“ kommt dieses „zu sein“ zum Vorschein; so ursprünglich erschließt die Stimmung das Dasein, daß es in dieser scheinbar völlig flüchtigen und unbeachteten Weise sein Sein kundgibt.

Diese Erfahrung hatten wir uns schon längst mit dem Ansatz von „Sein und Zeit“ vertraut gemacht, wenn wir sagten: „Dasein ist ein Seiendes, dem es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“, „es hat in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis“, „diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist“. Die Analyse der Befindlichkeit zeigte gerade diese Struktur: „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat“[176].

Wir sagten, daß die „Last“ *im Wesen* des Daseins beruht. Dann müßte sie sich auch melden bei freudigen und gehobenen Stimmungen. Das tut sie auch. Heidegger braucht wohl aus dem Grund keine Beispiele aus den heiteren Stimmungen, weil die Analyse ihres „Last“-charakters komplizierter ist und sich besonders deswegen erschwert, weil die „Enthebung“ in der Freude und der Hoffnung sehr vieldeutig erscheinen kann. Die Analyse einer „düsteren“ und „lastenden“ Stimmung ist hier, wo es nicht um die verschiedenen Modi der Befindlichkeit geht, sicherer und radikaler, d.h. sie läßt existenzial das innere Auseinandertreten des Daseins mehr aufklaffen. Doch auch die Hoffnung, die ganze und vollständige Unbeschwertheit zu sagen scheint, ist nicht einfach ein Gerichtetsein auf ein „bonum futurum“, sondern das *Hoffen selbst* bringt mehr mit als nur einen sehnsüchtigen und frommen Wunsch. „Der Stimmungscharakter liegt auch hier primär im Hoffen als einem *Für-sich-erhoffen.* Der Hoffende nimmt sich gleichsam *mit* in die Hoffnung hinein und bringt sich dem Erhofften entgegen. Das aber setzt ein

176 SZ 134.

Sich-gewonnen-haben voraus. Daß die Hoffnung gegenüber der niederdrückenden Bangigkeit *erleichtert,* sagt nur, daß auch diese Befindlichkeit im Modus des Gewesen-*seins* auf die Last bezogen bleibt“[177]. Auch die enthebende, oder besser: hebende Stimmung legt von sich her den Lastcharakter des Daseins aus. Aber schon die Analyse des Man gab auch zu verstehen, daß im Dasein selbst die Tendenz liegt, diese Last leichtzunehmen. Das Man kommt dem Dasein entgegen und überspielt es, indem es der Tendenz zum Leichtnehmen entgegenkommt und die „Seinsentlastung“ übernimmt. „Jeder ist der Andere und keiner er selbst.“

Wie aber liegt dem Dasein selbst an seinem Lastcharakter? Erst muß er einmal sich bekunden und aufbrechen. „Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes ‚Daß es ist und zu sein hat‘ aufbrechen. Das pure ‚daß es ist‘ zeigt sich“[178]. Dieses „daß es ist“ wird jetzt wohl nicht mehr mißverstanden werden in Sinne eines auf sich zurückgeworfenen und ohnmächtig jedem Treiben und Leiden ausgelieferten, „nackten“, d.h. jeder positiven menschlichen Möglichkeit entblößten, Sich-Vorfindens, das an dem unbegreifbaren und wortlosen „Daß“ eine Grenzerfahrung der Erbärmlichkeit und des Elends macht oder sich auch versteift auf die inhaltslose und menschliche „Existenz“, deren wesenlose Leerheit sich als Freiheit zu allem und jedem wähnt. Es ist nicht zu leugnen, daß eine solche Erfahrung möglich ist, und auch nicht, daß sie vielleicht ihre eigenen positiven Strukturen zum Wesen des Menschen beibringt. Nur kann sich eine solche Deutung nicht auf „Sein und Zeit“ berufen.

Die eigens vollzogene existenziale Interpretation der Stimmungen zeigt, daß das Dasein zunächst und zumeist der Erschließungsweite der Stimmungen keineswegs „nachgeht“ und „nachgibt“. Es hält sich nicht in der „Distanz“ seines Wesens. „Das Dasein weicht zumeist *ontisch*-existenziell dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus; das besagt *ontologisch*-existenzial: in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst *ist* das Da erschlossenes“[179]. Das Dasein kehrt sich also nicht seinem Sein zu oder es kehrt sich ihm zu, indem es sich vor sein „Da“ bringt. Dieses sein „daß es ist und zu sein hat“ liegt ja nie hinter ihm als ein tatsächlich vorgefallenes und vom Dasein selbst wieder unabhängiges Geschehnis, das „mit ihm“ geschah, sondern das Dasein *ist,* solange es ist, sein „Daß“. Dieser Charakter des existenzial verstandenen „Zu-seins“ und „Daßseins“ sagt nicht die Bleilast eines von außen wirkenden Gewichts, das jeden Sinn einer „Verantwortung“ des Entscheidens und Handelns abnimmt und so zugleich alle Wege eröffnet für das Gesetzlose und Beliebige.

---

177 SZ 345. – Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang VA 151: „Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Göttlichen als die Göttlichen erwarten. Hoffend halten sie ihnen das Unverhoffte entgegen. Sie warten der Winke ihrer Ankunft und verkennen nicht die Zeichen ihres Fehls. Sie machen sich nicht ihre Götter und betreiben nicht den Dienst an Götzen. Im Unheil noch warten sie des entzogenen Heils.“ In anderer Weise wird der „Last“-Charakter auch offenbar in „Aus der Erfahrung des Denkens“, S. 13: „Wen könnte, solang er die Traurigkeit meiden will, je die Ermunterung durchwehen.“

178 SZ 134. – Man wird zugeben können, daß die Formulierungen „pures ‚daß es ist‘“, „in unerbittlicher Rätsel haftigkeit entgegenstarrt“ usf. irritieren konnten, – aber auf längere Sicht doch nur, wenn sie isoliert und gegen viele ausdrücklich abwehrende Stellen gelesen werden. Der Terminus „Geworfenheit“ ist einfach gebildet als Gegenbegriff zu „Entwerfen“, vgl. die spätere Analyse des „geworfenen Entwurfs“.

179 SZ 135.

Die offenbargewordene Last des Daseins ist sogar die Voraussetzung für die rechte Last und Schwere des Entscheidens. Wo dieses Schwergewicht nicht ist, ist auch kein Dasein und auch keine Menschlichkeit. Der Mensch braucht dieses Schwergewicht, damit er sein Sein nicht zu leicht nimmt. Und dieses Schwergewicht ist ihm durch kein Ereignis zu nehmen, solange er Dasein ist in seinem Wesen. Erst recht in der Offenbarung Gottes braucht der Mensch dieses Schwergewicht, damit er seinen Gott nicht zu einem Götzen macht. So wird in diesem Zusammenhang auch einsichtig, daß der in dem „daß es ist und zu sein hat“ aufgebrochene Seinscharakter des Daseins nicht einfach in seiner „unerbittlichen Rätselhaftigkeit“[180] aufgehoben werden kann: er gehört zum Wesen des Menschen. Eine oberflächliche Erklärung des Woher und Wohin kann nie gegen diese Erfahrung der Geworfenheit gestellt werden. Ein solcher Erklärungsversuch ist auch dann noch unangemessen, wenn er einfach eine an sich „richtige“ theologische These der Schöpfung dagegen einwirft. Andererseits ist *grundsätzlich* die gläubige Annahme der Schöpfungswahrheit nicht unmöglich gemacht, – unmöglich ist allerdings, in „Entsprechung“ zum Grundansatz Heideggers gesehen, eine nur ontische Abkunftserklärung der Seienden. Wenn sich eine solche *Deutung* der „Schöpfung“ freilich aufbläht zur einzig möglichen und erlaubten Auslegung, dann sieht sie nur die Ablehnung *ihrer* These, aber nicht neue Möglichkeiten eines Verständnisses[181] und eines Einverständnisses mit dem Denken. Bisweilen scheint es, daß auch der Philosoph seine Fragen nach Heideggers Faktizität abwälzt mit der Versicherung, daß Gedanken solcher Art nur möglich seien als „Säkularisierung“ des christlichen Schöpfungsglaubens[182]. Abgesehen davon, daß das Schlagwort „Säkularisierung“ *philosophisch* nichts sagt und *theologisch* eine echte Frage darstellt, ist hier aber verkannt, was „Faktizität“ bedeutet und ist. Das ist in „Sein und Zeit“ auch schon deutlich gesagt: „Man würde das, *was* Stimmung erschließt und *wie* sie erschließt, phänomenal völlig verkennen, wollte man mit dem Erschlossenen das zusammenstellen, was das gestimmte Dasein ‚zugleich‘ kennt, weiß und glaubt. Auch wenn Dasein im Glauben seines Wohin ‚sicher‘ ist oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor das Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt“[183].

---

180 SZ 136.

181 Für ein entsprechendes Eingehen auf Heideggers Stellung zur metaphysischen Auslegung der „Schöpfung“ auf dem Grunde seiner Seinsfrage wäre erst eine ausgedehnte „Destruktion“ der creatio ex nihilo aus Heideggers Gesamtwerk zu erheben. Erst im weiteren Vordringen in Heideggers Denken selbst könnte sich dann die Bedeutung des Satzes aus SG 186 lichten: „Vielleicht müßte man den leibnizischen Satz: Cum Deus calculat fit mundus, gemäßer übersetzen durch: Während Gott spielt, wird Welt.“ Ohne gründlichste „Arbeit“ im nachgehenden Verstehensvollzug der späteren Schriften bleibt ein solcher – beinahe erratisch einsamer – Satz den größten Verharmlosungen ausgesetzt; nicht zuletzt droht der Zerfall in eine spielerische „ästhetische“ Formel, die die Strenge des ursprünglichen Denkens außer Acht läßt. Doch vermag ein solcher Satz zum mindesten *anzuzeigen,* wie wenig man mit Heidegger schon „fertig“ sein kann.

182 Vgl. Karl Löwith, Wissen, Glaube und Skepsis, Göttingen 1958, Kapitel IV: Schöpfung und Existenz; ders., Franz Rosenzweig – Martin Heidegger, a.a.O., S. 173f., 175ff.; ders., Heidegger, a.a.O., S. 25 u.ö. Ob sich Löwith (ebd.) auf E. Fink, Alles und Nichts, 1959, S. 196ff. im gleichen Sinne beziehen darf, sei dahingestellt, – abgesehen davon, ob die diesbezüglichen Äußerungen Finks über Heideggers Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (bei Heidegger heißt es WM 42 „Nichts“ und nicht: nichts!) angemessen auslegen. Das beabsichtigt Fink vermutlich an dieser Stelle auch gar nicht. Finks Erläuterungen geschehen übrigens in der Form von *Frage*sätzen.

183 SZ 136.

Die Stimmung steigt als Weise des Daseins im Sinne des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf. Die Stimmung ist selbst aber kein Hinblicken auf das „Da“, sondern ist selbst nur, indem sie das „Da“ hervor-bringt, d.h. erschließt und bekundet. Dieses Erschließen geschieht weiterhin als An- und Abkehr. „Zumeist kehrt sie sich nicht an den in ihr offenbaren Lastcharakter des Daseins, am wenigsten als Enthobensein in der gehobenen Stimmung. Diese Abkehr ist, was sie ist, immer in der Weise der Befindlichkeit“[184]. Das Dasein weicht zunächst dem in der Stimmung offenbaren „Da“ aus. Auch in der „bloßen Stimmung“ ist diese An- oder Abkehr da. Heidegger nennt den an ihm selbst unverhüllten Seinscharakter des Daseins, dieses „Daß es ist“, insofern das Dasein dieses sein „Daß“ zu sein hat, die „Geworfenheit“ dieses Seienden in sein Da. „Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten. Das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene ‚Daß es ist und zu sein hat‘ ist nicht jenes Daß, das ontologisch-kategorial die der Vorhandenheit zugehörige Tatsächlichkeit ausdrückt“[185]

Diese Geworfenheit haftet aber nicht dem Dasein an als ein unzugänglicher und für seine Existenz belangloser Seinsmodus. „Wohin“ ist denn das Dasein überhaupt „geworfen“? Die Geworfenheit des Daseins gehört zur Erschlossenheit des „Da“ und legt sich aus in der jeweiligen Befindlichkeit. Es hat sich immer schon gefunden, auch wenn dieses „Finden“ „nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt“[186]. Das Geworfen*sein* besagt in existenzialer Hinsicht: sich so oder so befinden. Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit. „Als geworfenes ist es *in die Existenz* geworfen. Es existiert als Seiendes, das, wie es ist und sein kann, zu sein hat“[187]. Das Sein, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und auch immer schon in bestimmter Weise verhält, ist das, wozu das Dasein in seinem Zu-sein „gehört“. Doch „ist“ es nur in einem eigentlichen Sinne, wenn es sich in diese Überantwortung schickt. Sofern nun die existenziale Analytik das Medium der fundamentalontologischen Explikation des Daseins ist, wird die *im* Dasein als Seinsverständnis zugängliche Idee von Sein, *sofern* sie in die Verständlichkeit des Daseins konstitutiv hineinspricht, als „Last“ bezeichnet. Mehr in fundamentalontologischer Richtung könnte man formulieren: diese „Last“ zeigt gerade die ständige „Distanz“ des „Da-Seins“, das eben „sein“ Da immer erst übernehmen muß und sich vor es selbst bringen muß; das Dasein muß diese „Distanz“ selbst aus-stehen, um *darin* erst sein Da als Da-*Sein* her-vor-zubringen. Der Mensch *ist* als Da-sein verwiesen auf das Sein selbst, das ihm selbst aber nur dann angemessen, d.h. nach dem rechten Maß, als sein „Wesen“ zugehört, wenn das Dasein frei wird und sich frei hält für diesen Bezug.

Nichts anderes besagt unsere ständige Betonung des transzendental-hypothetischen Charakters der Fundamentalontologie: die Idee von Sein, die im Seinsverständnis und in der Seinsverfassung des Daseins „eingeschlossen“ ist, d.h. so dem Dasein unter-stellt ist, wird selbst nur zugänglich und in seiner gründenden Mächtigkeit nur genügend zum Vorschein kommen, wenn sich das Dasein selbst dieser doppelsinnigen Unter-Stellung „erinnert“ und in dieser „Er-Innerung“ *mit seinem Sein* auch *das Sein selbst* deutlicher werden läßt. Da die existenziale Analytik als der „erste Schritt“ der Fundamentalonto-

184 SZ 135.
185 Ebd.
186 Ebd.
187 SZ 276.

logie zunächst einmal nur vom „Sein des Daseins“ und von „seinem Sein“ redet, könnte es den Anschein haben, als ob sich dieses „Sein“ des Daseins völlig „selbständig“ abheben lassen könne gegen das Sein selbst. Was das „Sein“ des Daseins selbst ist, erfährt aber keine eindeutige und endgültige Antwort in „Sein und Zeit“, wie wir noch sehen werden. Diese Unbestimmtheit läßt sich sachlich nur verstehen aus dem Versuch, das in der Unter-Stellung und durch sie ermöglichte „Sein“ des Daseins vor-läufig so auf sich selbst hin zu radikalisieren, damit der in ihm selbst durch die Unter-Stellung verborgene Sinn von Sein selbst unverstellt und in seiner wahren Reichweite enthüllt werden kann. Insofern besteht *vorläufig* kein Gegensatz oder Mißverhältnis zwischen der Ausdrucksweise „Sein des *Daseins“,* „sein Sein“ usf. und der Bemühung um den „Sinn von Sein selbst“.

Die „Existenz“ und die „Existenzialität“ ist nichts anderes als die Dimension, innerhalb welcher sich diese Unbestimmtheit austrägt. Deshalb erscheint die Existenz als das „Wesen“ des Daseins, als Seinsweise des Daseins und schließlich auch als Seinsverhältnis in einem doppelten Sinne: es verhält sich *in* der Existenz zu „seinem“ Sein *und* zur Idee von Sein selbst. Freilich steht das Verhalten zu „seinem“ Sein zunächst in dieser vor-läufigen Bewegungsart des ersten Schrittes der Fundamentalontologie an erster Stelle. Das Verhältnis dieses „Selbst“-Verhältnisses zum Sinn von Sein selbst und die konstitutive Weise, wie das „Selbst“-Verhalten zu sich als „Selbst“ im Sinn von Sein ermöglicht und beschlossen ist, soll sich erst dabei konkretisieren. Dennoch ist es schon immer darin beschlossen. Der Zug der „Er-Innerung“ soll diese Zugehörigkeit in der transzendental-hypothetischen Entfaltung gerade aufweisen.

Und weil die Zugehörigkeit konstitutiv ist für das Dasein, ist es auch schon je in die Existenz „geworfen“: es ist immer schon erschlossen als das Seiende, das in seinem „Daß es ist und zu sein hat“ die Überantwortung „seines“ Seins an es selbst von sich her als „Last“ erfährt und darin sich je schon als so und so gestimmtes In-der-Welt-sein befindet. Wäre es nicht schon *in* der Welt, so könnte es auch nicht das sein, was es ist: das *Da* des Seins.

Schon diese Erörterung der Befindlichkeit bzw. Geworfenheit erweist deutlich, daß das rechte Verständnis der Faktizität sehr eng verbunden ist mit der rechten Einsicht in den Welt-Begriff. Die zahlreichen Versuche, sich die „Geworfenheit“ verständlich zu machen durch Vergleiche mit der Gnosis, gehen vollkommen fehl. Entsprechend wird dann auch die „Geworfenheit“ der Gnosis interpretiert als ein „Hinausgeworfensein in etwas“, darin ich mich von fremder Gewalt versetzt fühle und so „die Passivität meines mich Vorfindens in einer Welt“ feststelle, „die ich nicht gemacht habe und deren Gesetz nicht das meine ist“[188]. Geworfenheit bedeutet Heimatlosigkeit, Verlorenheit und Angst,

---

[188] So der ehemalige Heidegger-Hörer und Bultmann-Schüler Hans Jonas noch in einem jüngst erschienenen Aufsatz: Gnosis und moderner Nihilismus, in: Kerygma und Dogma 6 (1960), S. 155-171, bes. S. 167 (ausdrücklicher Bezug zur „Geworfenheit“ von SZ). Die Deutung der „Angst“, der „Gegenwart“ usf. ist einfach von ihrem fundamentalontologischen Sinnhorizont gelöst, so daß leicht daraus Heideggers „Weltanschauung“ konstruiert wird. Den Gipfelpunkt des Mißverständnisses bildet die Zusammenfassung gegen Schluß (S. 170): „Die Rede vom Geworfensein in die Welt ist ein Überrest von einer dualistischen Metaphysik, zu dessen Gebrauch der metaphysiklose Standpunkt kein Recht hat. Was ist der Wurf ohne den Werfer und ohne einen Ort, woher? Eher sollte der Existenzialist sagen, daß das Menschenwesen – bewußtes, sorgendes, fühlendes Selbst – von der Natur hervorgerufen worden ist. Wenn in blinder Weise, dann ist das Sehende ein Erzeugnis des Blinden, das Sich-Kümmernde ein Erzeugnis des Unbekümmerten, eine teleologische Natur unte-

Verlust der Werte, absolute Kluft zwischen dem Menschen und der Welt, totale Entfremdung gegenüber dem Kosmos, Entwertung der Natur: während die Gnosis aber den Menschen noch in eine von den Dämonen beherrschte, widermenschliche und widergöttliche Natur werfe, gegen die das Selbst sich zu gewinnen habe, gebe es für den modernen Nihilismus nicht einmal mehr diesen „leben“-bringenden Antagonismus, sondern den „bodenlosen Abgrund“ und das gleichgültige, absolute Vakuum; es bleiben „eine objektive Sinnlosigkeit seiner (des Menschen) Sinnentwürfe“ „atemloser Dynamismus“, „Verflüchtigung der Gegenwart als des Ortes echter Gehalte“, „Reduktion zum ungastlichen Nullpunkt bloßer formaler Entschlossenheit“, „Untergrabung der Gesetzes-Idee“, „Verneinung jeder Gesetzesverbindlichkeit“. „Der Bruch zwischen Mensch und totalem Sein ist am Ende des Nihilismus“[189]. Aber Hans Jonas steht mit diesen völlig verfehlten Thesen nicht isoliert da; selbst geschätzte und in ihren Gebieten vortreffliche Fachleute fallen solchen Täuschungen anheim[190]. Die fundamentalontologische Aufgabenstellung mit ihren oft genug wiederholten Grenzen wird verdrängt und die hermeneutische Ontologie unterdrückt; existenzial (transzendental) und ontologisch gerichtete Aussagen, sofern sie noch „Aussagen“ sind, werden nivelliert zu ontischen Schilderungen und Bestimmungen. Gerade aber die „transzendentale“ Ebene muß beachtet werden, wenn die Faktizität nicht absinken will in das Feld reiner positiver Feststellungen. Die Auswirkungen sind fast unausmessbar[191], wenn hier die Folgerungen aus

---

leologisch hervorgebracht“. Es scheint, daß Hans Jonas die einer sehr rohen Interpretation von „Sein und Zeit“ entnommenen Termini seiner Gnosis-Deutung (Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis 1954, Neuauflage und zweiter Band 1954 Göttingen) nachträglich wieder auffüllt mit gnostischen Elementen und bei der erneuten Beschäftigung mit Heidegger dort leicht den modernen, „nihilistischen“ Gnostizismus findet. Sonst kann ich mir die z. T. geradezu grotesken Verbiegungen kaum erklären. Weil hier aber dann auch kaum Beziehungen bestehen zu der Intention Heideggers selbst, ist es völlig sinnlos, wenn H. J. Schoeps sich ereifert, daß Jonas die religionswissenschaftliche Erforschung der Gnosis „verheideggere“ (Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, Tübingen 1956). Selbst in solchen innerwissenschaftlichen Diskussionen spielen absurde Deutungen und Anlehnungen noch eine Rolle, obwohl ihnen von der einigermaßen verstehenden Interpretation Heideggers her längst der Boden entzogen ist.

189 H. Jonas, a.a.O., S. 171.

190 Ich nenne nur Eric Voegelin und Helmut Kuhn. Voegelin nennt Heidegger den „genialen Gnostiker“ des Abendlandes (Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959, S. 57, vgl. 16f., 57ff.). Helmut Kuhn schreibt (Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie, Tübingen 1950, auch engl. Ausgabe): „Doch finden wir in Heideggers Weltbild eine unverkennbare Widerspiegelung des dämonischen Universums der Gnostik. Sogar einige der von Heidegger verwandten Ausdrücke klingen, als wären sie von gnostischen Zeugnissen abgeschrieben, besonders der Gedanke des in der Welt „geworfenen“ Menschen und die Vorstellung eines „Rufes“, der ihn in seiner Verbannung erreicht ...“ (S. 50 u.ö.; vgl. auch die anderen Arbeiten Kuhns, in denen diese Feststellungen wiederholt werden). Überhaupt hat der Aufsatz von Hans Jonas (allerdings ohne explizite Hinweise) inhaltlich viele Berührungspunkte mit Kuhns Ausführungen.

191 Mit dem Welt-Begriff Heideggers färbt Bultmann auch entsprechend die Faktizität bzw. Geworfenheit (vgl. Kerygma und Mythos I, S. 36 oben und 37) um; die Verkürzung der „Befindlichkeit“ (in Heideggers Sinn) und der „Faktizität“ führen bei Bultmann zu einer m.E. grundsätzlichen hermeneutischen Aporie: die „Voraussetzungen“ im *„Vorverständnis“*. Wie kann es zu folgenden Formulierungen kommen: „das *in* der *alten* Existenz und ihrem Selbstverständnis *gegebene* Vorverständnis *des Glaubens“* (Glaube und Verstehen, Band I, S. 297); *„Die Offenbarung kann nur in Frage stellen, was schon in Frage steht“* (ebd.), Wer stellt hier „schon“ ursprünglicher in Frage? Ist das „Vor“ im *„Vor*verständnis der christlichen Verkündigung“ (ebd., S. 311) *innerhalb* des gesamten Offenbarungsgeschehens? Dann wäre der hermeneutische Sinn des theologischen *„Vor*verständnisses“ selbst *im Glauben* entsprungen. Der vorgängige sachliche Bezug zur „gläubigen“ Wahrheit (es

Heideggers Grundansatz nicht durchgehalten werden. Dafür diene noch ein Beispiel.

Der Begriff der Faktizität ist sinnlos, wenn er nicht im Bezug steht zum Dasein. „Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines ‚innerweltlichen‘ Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem Geschick verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet“[192]. Dieses *Sein* des Seienden ist aber keine fremde und von ihm getrennte Macht, die das Dasein von außen befällt und so durch ein „Geschick“ wider Willen in Beschlag nimmt. Wenn das Dasein sein „Da“ nur ist als Seinsverständnis, dann hat es auch Sein immer schon verstanden; und weil es sein „Da“-sein nur ist als In-der-Welt-sein, befindet es sich immer schon so oder so in der Welt, d.h. im Seienden im Ganzen. Aber weil in solcher Befindlichkeit und Geworfenheit je schon Sein ausgelegt ist und im inneren Auseinandertreten des Wesens des Daseins schon das „Zusein“ erschlossen ist, ist das solchermaßen „geworfene“ Dasein auch schon *als* erschlossenes verstehend. Es ist nicht so, daß das Dasein dinglich und nach Art eines Vorhandenen ausgesetzt ist in einer un-

---

ist ja ein Vor*verständnis*!) setzt aber doch schon voraus, daß der Mensch in seiner Existenz von der Gottesfrage bewegt ist. Bei Bultmann hat es aber den Anschein, daß das, was „schon“ in Frage stellt, „bevor“ *die Offenbarung* in Frage stellen kann (s. o.), eine „vorgläubige“ Eigenerfahrung des Menschen überhaupt ist. Vgl. z.B. Kerygma. und Mythos I, S. 223f. : „ ... so muß, was christlich gesehen Sünde heißt, irgendwie in den Blick der Philosophie kommen, wenn diese die menschliche Existenz zu ihrem Thema macht. Und zwar weiß die Philosophie ... um die Sünde, insofern sie um die Verfallenheit und die zu gewinnende Eigentlichkeit des Menschen weiß. Was sie nicht weiß, ist dieses, daß die Verfallenheit gerade darin gründet, daß der Mensch seiner selbst mächtig werden will.“ Vgl. ebd., S. 33: „Ich meine, man sollte lieber darüber erschrecken*, daß die Philosophie* [gemeint ist Heideggers „profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein“] *von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt“* (Hervorhebungen alle von mir), Man vgl. den in dieser Anmerkung unten zitierten Text aus SZ, der in einem bemerkenswerten Kontrast steht. Theologische Gedankengänge müssen hier unterbleiben, nicht zuletzt, weil sie einen grundsätzlichen Rahmen fordern, den man in diesen schwierigen Fragen nicht einfach voraussetzen kann. Es bleibt aber *philosophisch* die Frage, ob Bultmann die „grundsätzliche Forderung“ hermeneutisch sachangemessen und *zureichend* stellt, wenn er sagt, man müsse zutreffender (um ihn zu widerlegen) zeigen, „welche *vorgläubige* Existenzverfassung von der Verkündigung *als* Sünde angesprochen wird, wenn Sünde nicht ein mythologischer Begriff bleiben soll“ (Kerygma und Mythos I, S. 224, Anm. 5, Hervorhebung von mir)? Bultmanns Verständnis der natürlichen Theologie (die Interpretation der vorgläubigen Existenz und ihres Selbstverständnisses vom Glauben aus (!) als ständige Auseinandersetzung und Bestandteil der dogmatischen Arbeit selbst) verschärft hier nur die Fragen. Solche konkreten Einblicke in Unternehmen, die in ihrer Weise sich „ihren“ Heidegger von „Sein und Zeit“ herauswählten, können dazu beitragen, das wahre Anliegen und die von Heidegger selbst befragte Dimension seines Denkens sachlicher zu verstehen. Auswirkungen von „Sein und Zeit“ werden nur dann kritisch betrachtet, wenn sie sich zum perspektivisch verkürzenden Interpreten machen. Der *Einschmelzung* des Heideggerschen Denkens in Bultmanns eigenes existenztheologisches Schema steht nichts im Wege. Von Heideggers Grundstellung her gibt es zum oben entwickelten Problem des Vorverständnisses („Sünde“), SZ 306, Anm. 1, die Antwort des Philosophen: „Die existenziale Analyse des Schuldigseins beweist weder etwas *für* noch *gegen* die Möglichkeit der Sünde. Man kann streng genommen nicht einmal sagen, daß die Ontologie des Daseins *von sich aus* diese Möglichkeit überhaupt offen läßt, sofern sie als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde ‚weiß‘“. – Der Begriff „Vorverständnis“ kommt in SZ thematisch nicht vor; SZ 297 erscheint das Wort „Vorverstehen“ (bezeichnet die *vorgängige* Erschlossenheit der Welt gegenüber dem „Verstehen“ des zuhandenen „Einzel“-Seienden). Zur hermeneutischen Kritik an Bultmanns „Vorverständnis“ vgl. jetzt H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 248 und bes. 313/314. vgl. VI, 3, l, m.

192 SZ 56.

durchdringlichen Geworfenheit; das Geworfensein und das Entwerfen (in dem noch zu erläuternden Sinne verstanden) gehören in einer ganz einzigartigen Weise zusammen. Es ist aber auf jeden Fall falsch, wenn man die Zusammengehörigkeit interpretiert wie Löwith: „Das existierende Dasein ist ein ‚geworfener Entwurf' seiner selbst*, sich auf dem Grunde der blinden Faktizität auf gesichtete* Möglichkeiten hin entwerfend“[193]. Die Einheit des „geworfenen Entwurfs“ wird zu klären sein, wenn die notwendigen Konstitutiva aufgezeigt sind.

Durch die Befindlichkeit und die Gestimmtheit wird erst das In-Sein des Menschenwesen in der Welt sichtbar. Dasein hat sich, sofern es *ist,* je schon auf eine begegnende Welt angewiesen. Zu seinem Sein gehört gerade diese Angewiesenheit: faktisch ist es denn auch immer schon „in“ einem Bezugsganzen, aus dem es sich versteht. „Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *be-deuten.* In der Vertrautheit mit diesen Bezügen „bedeutet“ das Daseins ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-Seins“[194]. So ist denn auch jede „Befindlichkeit“ und Gestimmtheit schon eine gewisse „Sicht“, auch wenn das Dasein sich nicht an die erschlossene Sichtweite hält. Aber diese „Sicht“ ist kein „Erkennen“, es ist überhaupt kein thematisches Erfassen. Bereits der Aufweis des Lastcharakters des Daseins brachte zum Vorschein, daß das Dasein immer schon von sich her jeweils sein aus-richtendes und entfernendes „Zu-sein“ ist: es ist nie einfach „blind“, – auch da, wo es sich in seiner Alltäglichkeit durch das Man entlasten läßt, hat es sich schon darauf hin freigegeben. Dasein ist im Wesen Seinsverständnis. Dieses „Verstehen“ aber ist kein „Erklären“ der Welt und auch kein Begreifen von Seienden. Vielmehr gründet jegliches „Erklären“ und „Begreifen“ auf *der* Möglichkeit des Daseins überhaupt: daß es sich in seinem „Da“ erschlossen ist. Dieses Erschlossensein geschieht „unthematisch“, d.h. aber nicht unbewußt im Sinne des Unvernünftigen. Auch die Erfahrung des „Daß es ist und zu sein hat“ ist eine „stille“ und tiefgründende Erfahrung, die vor allem „An-

---

193 Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1960, S. 24 (Hervorhebung von mir). – Ich meine auch, daß angesichts des transzendental-philosophischen Ansatzes nur schwerlich gesagt werden kann: „In ‚Sein und Zeit' ist *Faktizität* eine ausschließliche Bestimmung der Existenz des Daseins, in der Abgrenzung von dem nicht existenzialen Faktum des bloßen Vorhandenseins. In ‚Was ist Metaphysik?' erweitert Heidegger das Problem der Faktizität auf alles Seiende im Ganzen, indem er am Ende fragt: ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?'“ (ebd., S. 25). Hier ist doch wohl das Dasein nicht als In-der-Welt-sein interpretiert.

194 SZ 87. – Die Angewiesenheit auf... wird mehr und mehr zum Mittelpunkt der Erörterung werden. Gerade die „Geworfenheit“ zeigt, daß das Dasein „mehr“ *ist* als ein factum brutum, das in der Welt ausgesetzt ist und aus blinder Lage alle möglichen Ziele entwirft. – Wenn Löwith recht hätte, daß in SZ „der geworfene Entwurf ... das unheimliche factum brutum, den puren Zufall der menschlichen Existenz anzeigt“ (ebd., S. 24), so bedeutete das einen radikalen Widerspruch mitten in Heideggers Durchbruchswerk: wie kann in *einem* Satzgefüge zugleich die Rede sein von „factum brutum“, „purem Zufall“ *und* von „Existenz“? Und warum bezeichnet Löwith das Dasein in „Sein und Zeit“ als ein factum brutum, wo Heidegger ausgerechnet bei der ersten Kennzeichnung der Geworfenheit schreibt: *„Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen...“* (SZ 135 – von Heidegger gesperrt!)? Wenn man die Faktizität solchermaßen deutet, muß man von einem „Umdenken“ und „Umdeuten“ bei Heidegger reden, – und kann man auch schreiben: „Von diesem Ansatz aus hat Sartre, mit dessen Existenzialismus Heidegger ‚nicht das geringste' gemein haben will, weitergedacht und die menschliche Existenz als ein ‚projet fondamental' im Ganzen und bis in biographische Einzelheiten hinein durchsichtig gemacht“ (ebd., S. 24). Doch „dieser Ansatz“ ist Heideggers Ansatz *nur in* der wohl nicht einmal als sorgfältig anzusprechenden *Deutung Löwiths.*

schauen“ da sein muß, damit sich das Dasein überhaupt für ein „Anschauen“ interessieren kann. „Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich“[195].

Vielleicht ist man enttäuscht über diese Darstellung der „Faktizität“. Offenbar fehlt gerade das, was diesen Begriff der „Faktizität“ so unbedingt notwendig erscheinen läßt: der unreduzierbar je Einzelne, der gerade in dieser Einzelheit unvertretbar „absolut“ ist und seinen einmaligen geschichtlichen Wesensort einnimmt in einer einzigen und unwiederholbaren Weise, weil an ihn ein „Anspruch“ ergangen ist, den nur er übernehmen kann und soll.

Dabei muß überlegt werden, daß die „Faktizität“ hier zunächst einmal im Rahmen der transzendental-hypothetischen Fundamentalontologie erörtert wird. In dieser „Vorläufigkeit“ werden freilich nicht alle Aspekte dieser Seinsweise gleich berücksichtigt, vielleicht fehlen sogar wesentliche Dimensionen. Aber eines bleibt dennoch von einem fast unüberschätzbaren Vorteil: das Dasein selbst ist in seiner Faktizität interpretiert *nach seiner eigenen Seinsweise.* Es ist nicht „blind“ und einfach in die Welt gestoßen. Die weitere Vertiefung der Faktizität ergibt sich immer dann, wenn der „Grund“-Charakter des Daseins zur Diskussion steht; so wird uns dieses Phänomen bei der Zeitlichkeit des Daseins begegnen, bei der Analyse von „Vom Wesen des Grundes“ und immer dann, wenn Heidegger einen wesentlichen Schritt tut in der Entfaltung seines Gedankens.

i) Verstehen als enthüllendes Entwerfen und ursprüngliche Vollzugsweise des Daseins

Die Analyse der Befindlichkeit und der Stimmung zeigt, daß das Dasein in seinem In-der-Welt-sein erschlossen ist. Diese Erschlossenheit nannten wir schon früher „Verstehen“. Dasein „versteht“ sich schon immer auf seine Sache: seine Sache ist aber sein Wesen. Zwar kann es in seinem Erschlossensein wieder „blind“ werden, die Umwelt kann sich verschleiern, die Umsicht kann mißleitet werden. Aber das ist doch nur möglich, weil eine ursprüngliche „Sicht“ eröffnet ist, dergegenüber erst im Abweichen von „Mißleiten“ und „Verschleiern“[196] gesprochen werden kann. Das „Wesen“ dieses Seienden liegt in seinem „Zu-Sein“. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, ist nur in dieser seiner „Distanz“: das Verstehen versteht sich nicht auf ein fixes „Was“, sondern auf das Sein als Existieren. Es ist „Sein-können“[197]. Sein-können ist nicht gleichbedeutend mit seinkönnen. Das Dasein „kann“ das Sein, d.h. es *ist* selbst in seiner Seinsart *so,* daß es sich um Sein überhaupt „kümmern“ kann. Es ist so, daß es dann auch die Bedingungen dieses seines Seins versteht. Dasein ist als Sein-können Möglichsein. Aber dieses Möglichsein ist weder die modale Kategorie der Vorhandenheit noch ein freischwebendes Sein-können. „Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“[198]. Das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein. Ihn selbst überantwortet ist es je so oder so befindlich. „Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist,* hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und

---

195 SZ 135.
196 Vgl. die Analyse der Verstimmung SZ 136.
197 SZ 143.
198 SZ 144.

vergreift sich“[199]. Dieses „Ergreifen“ der Möglichkeiten ist kein thematisches Erfassen und auch kein Verhalten zu einem vorher ausgedachten Plan, auch kein Verwirklichen eines vorher ausgeworfenen Ziels. Dennoch ist das Verstehen selbst entwerfend, d.h. es ist entwerfend *zu* seinem Seinkönnen. Das Entwerfen ist das *erschließende* Sein zu seinem Seinkönnen. Ent-werfend begibt es sich in seine eigenste Wesentlichkeit: es enthüllt, deckt auf, d.h. erschließt sein Seinkönnen. Es reißt die Bahnen und Wege auf, die zu ihm als dem Seinsverständnis gehören können. Es eröffnet ent-werfend je seinen Aufenthalt in der Welt. Ent-werfend schafft es zwar seine Möglichkeit nicht, aber es findet sie auch nicht vor als bereits „gegebene“ Möglichkeit, die nur noch zu erfüllen wäre. Im Erschließen wird die Möglichkeit als Mögliches „frei“ und so erst offenbar, so daß sie nur Möglichkeit des Daseins, d.h. Sein-können, *ist*, wenn sich das Dasein darin hält. Sein-*können* ist nur verstanden im „Existieren“ *in* dieser Möglichkeit. Ent-werfen ist immer ein Sichentwerfen. Dasein ist verstehend „in dem Seinkönnen, das sich im Entwurf enthüllt“[200]. *Der Entwurf enthüllt das Dasein als Sein-können.* Der Entwurf gehört zur Seinsverfassung des Daseins. Er konstituiert erst mit das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. So ist das Verstehen als Seinkönnen ganz und gar von Möglichkeit durchsetzt. Der Entwurf wirft sich im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit „vor“ und läßt sie als solche *sein.* „Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*“[201]. So ist das Dasein als Entwurf eigentlich immer „mehr“ und „weiter“, als es „tatsächlich“ ist. Doch reden wir jetzt vom Dasein bereits wie von einem Vorhandenen, wenn auch noch indifferent.

Es ist nicht möglich, sich hier einzeln zu vergegenwärtigen, wie das Verstehen auf dem Grunde des In-der-Welt-seins seine Konkretion erhält in den Weisen der Umsicht, Rücksicht, Nachsicht, des Nurhinsehens und wie es sich ent-fernend und ausrichtend an Plätze und Gegenden anweist[202]. Es wäre auch nur eine wiederholende Zusammenschau

---

199 Ebd.

200 SZ 262. – Also bereits in „Sein und Zeit“ ist der Entwurf *enthüllend;* das muß Anlaß geben, jede Deutung im Sinne des freizügigen Produzierens und Konstruierens kritisch zu betrachten.

201 SZ 145.

202 Ein kleines Beispiel sei erwähnt. Bultmann fordert mit Recht, daß der Mythos auf das in ihm liegende Existenz*verständnis* hin interpretiert werde. Aber was sich als Mythos selbst anmeldet, wird von ihm sehr massiv als „Weltbild“, „Vorstellung“, „Ausdruck“ gefaßt. Erst die mythologische *Vorstellung* wird dann „existenzial“ interpretiert. Vgl. die recht einfache und nivellierende Ontifizierung der mythischen Welt auf drei Stockwerke (Kerygma und Mythos I, S. 15, 17), die daraus recht harmlose „Vorstellungen“, „Thesen“ und „Geschichten“ macht. „Existenzial“ (Bultmann schreibt immer mit „t“, Heidegger in SZ und später mit „z“, wenn er sich auf sein großes Werk bezieht; vgl. aber jetzt Ni II, 477, 478f., wo der seinsgeschichtliche Ort des Existenziellen, das mannigfache Deutungen zuläßt, in der „Zuspitzung der Rolle der Anthropologie innerhalb der Metaphysik bei deren Vollendung“ (S. 479) gesehen wird; „wenn das Existenzielle selbst als Vollendung des *animal rationale* erfahren wird“ (ebd.), sind erst „die mannigfachen Gestalten des Existenziellen in der Dichtung, im Denken, im Handeln, im Glauben, im Herstellen“ zu sehen) – „existenzial“ interpretieren heißt nun für Bultmann, die Wahrheit mythologischer Sätze „von der mythologischen Vorstellung, in die sie gefaßt ist, zu entkleiden“ (Kerygma und Mythos I, S. 17). Durch solches „Entkleiden“ (vgl. auch ebd., S. 128), das seinen Ansatz findet im Ausgang von „Vorstellungen“, „Sätzen“, „Geschichten“, „Ausdruck“ und dem „objektivierenden Charakter der Aussagen des Mythos“, wird aber ein Existenzverständnis gewonnen, das keineswegs dem entspricht, was Heidegger mit seinem Begriff der „existenzialen Interpretation“ solcher Texte im Auge haben könnte: durch die (religions*wissenschaftlich*!) bedingte Reduktion des „Mythos“ auf „Vorstellung“ und „Ausdruck“ wird

des bisher Gesagten, weil in all dem schon das „Verstehen“ unausgesprochen die Verhaltungen des Daseins leitete.

Rücksicht und Umsicht, Nachsicht und Nur-Hinsehen sind alle Weisen der *Sicht.* Das Verstehen ist diese *Sicht.* „Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit“*[203]. Damit kennzeichnen wir die Sicht des Daseins, die als ein verstehendes Ergreifen der Erschlossenheit *durch* die volle Dimension dieser Erschlossenheit *hindurch* „entschlossen“ dem nachgeht, was in diesem In-der-Welt-sein für das Dasein bedeutend ist und bedeutsam „werden“ kann.

Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des Daseins. Das Verstehen kann sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, d.h. es kann sich aus seiner Welt her verstehen. Das Verstehen *kann* sich aber auch primär in das Worumwillen legen, um aus dem „eigentlichen“ Selbst her „da“ zu sein. Aber es bleibt beiden Grundweisen eigen, im Verstehen von Welt immer auch schon das In-Sein mitverstanden zu

---

das „Verstehen“ des Daseins ausgelegt als ein subjekthaftes „Welterkennen“ und Vergegenwärtigen; so ist überhaupt die grundsätzliche Frage zu klären, ob es ein wesentlicher Schritt ist, wenn Bultmann sagt, die Mythologie des Neuen Testaments sei nicht auf „ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin zu befragen, sondern *auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende* Existenzverständnis hin“ (Kerygma und Mythos I, S. 23). Kann man jemals von dem Schema „Vorstellung“, „Satz“, „Ausdruck“, „Aussage“ (einfach im „durchschnittlichen“ philosophischen Sinn, ohne ihre relative Brauchbarkeit jetzt in Zweifel zu ziehen) zu einem *Existenz*verständnis kommen? Oder bleiben in Korrespondenz zu den „Vorstellungen“, die entmythologisiert werden, „nur“ *„Ideen“* übrig, die sich auch hinter dynamisierten Existenz-Begriffen noch verbergen können? *Ist* die Interpretation des so verstandenen Mythos überhaupt noch grundsätzlich in der Lage, das auszulegende Existenzverständnis wirklich als *Geschehen* zu Wort kommen zu lassen? Oder *postuliert* man ein zu arrangierendes Geschehen? Nur diese Fragen seien gestellt, um noch einschneidendere Aporien außerhalb der gegenwärtigen Erörterung zu lassen. Ich meine, daß Heidegger in „Sein und Zeit“ die kritische Destruktion schon so weit durchgeführt hat, daß man ohne Überinterpretation sagen kann, eine solche „existenziale“ Interpretation könne nur ein Rumpfstück und in gewisser Weise doch nur ein „Mißverständnis“ sein. – Kann man überhaupt von der „Vorstellungswelt des Neuen Testaments“ (ebd.) sprechen, – oder ist damit nicht ein verhängnisvoller „transzendentaler Schein“ der Hermeneutik impliziert: *wir* würden durch die angebliche „Vorstellungswelt“ (das ist es erst vermutlich für uns geworden im Nicht-mehr-verstehen!) des NT hindurch das „eigentliche“ Existenzverständnis des NT (vgl. ebd. S. 24) gewinnen, d.h. wir würden die Autoren der Heiligen Schrift besser verstehen, als sie sich selbst verstehen konnten? Und ruht auf solcher Überzeugung nicht ein guter Teil der heutigen exegetischen Arbeit am NT, wenn man einmal die aus der z. T. formgeschichtlichen Forschung gezogenen *Folgerungen* über die „Synoptiker“, „Apostelgeschichte“, „Pastoralbriefe“, „Apokalypse“, „Urkirche“ betrachtet? Sind die *Voraussetzungen* solcher Folgerungen auch nur annähernd bedacht? – Diese Fragen und Zweifel sollten klarmachen, wie wesentlich Heideggers Begriff des „Verstehens“ grundsätzlich sein kann und daß er als „Möglichkeit“ noch längst nicht ausgemessen ist. Eine weiterbauende theologische Arbeit wird dadurch freilich nicht „leichter“, so daß wiederum „Kritik“ hier immer zu beachten hat, was das Gewicht der Aufgabe bedeutet und die versuchten Schritte der Lösung schon beibrachten. Im Rahmen dieser Arbeit und ihrer Zielsetzung bleiben Ausführungen bewußt kritisch „einseitig“ und so in gewisser Weise „ungerecht“, d.h. aber nicht unwahr. Sie sind verstanden, wenn sie als *Anmerkung* zur „Sache *Heidegger“* gelesen werden.

[203] SZ 146. – Zur Durchsichtigkeit vgl. außerdem SZ 165, 256f., 299, 313, 333. Auf die „Nähe“ zu Kierkegaards Begriff der „Durchsichtigkeit“ und die dazugehörigen Begriffe der philosophischen Tradition (z.B. „Perspektivität“) kann hier nicht eingegangen werden. Der an Materialien reiche Aufsatz von Hans Martensen (Der Glaube als „Durchsichtigkeit“ bei Søren Kierkegaard, in: Catholica 14 [1960], S. 208-222) übersieht leider das vielfache Gewicht der ontologischen Grund-Stellung des Dänen, so daß mir auch die gezogenen theologischen Folgerungen „fragwürdig“ sind.

haben. Im Entwerfen von Möglichkeiten ist schon gezeigt, daß das Dasein Seinsverständnis ist. „Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen. Seiendes von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis“[204]. Das Dasein gibt von sich aus die Seinsverfassung zu Wort, auf welche hin es vorläufig angesprochen wurde im Begriff der „Existenz“.

Aber „Sein“ ist nicht bloß eine leere Allgemeinheit eines reinen Begriffs, sondern Dasein hat schon immer sich in seinem Seinkönnen aus seinem Sein verstanden. Seiendes ist bereits in seiner Möglichkeit erschlossen, es ist dien*lich,* verwend*bar* und abträg*lich.* Das Innerweltliche ist freigegeben auf *seine* Möglichkeiten[205]. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des so oder so verstandenen Seienden. Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt ist, dann ist es schon zum Verständnis gekommen. Wir haben uns vorgenommen, das Sein selbst in seiner Zugänglichkeit im Seinsverstehen zu erfragen und die „Voraussetzungen“ dieses Verstehens in Erfahrung zu bringen. Aber versteht nicht das Dasein bisher nur seine *„eigenen“* Möglichkeiten *anstatt* des Seins? Doch zeigt bereits die bisherige Analyse, daß das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution so erhält, daß in diesem Seinsverstehen auch das Sein seine Konstitution aufweist[206].

Verstehen ist als Entwurf weder ein Schaffen von Ideen noch aber ein Reflektieren über schon „an-sich“ Seiendes. Indem Verstehen im Entwerfend-sein zu einem Seinkönnen sein „Selbst“ findet, hat es auch schon *mit* dem Sein des Daseins innerweltliches Seiendes entdeckt.

Vielleicht ist es nicht unnötig, zu erinnern, daß es schon seit Herder und besonders Hegel zu einem immer wieder versuchten Motiv des Denkens gekommen ist, das Menschenwesen zu sehen im „Innewerden seiner Kräfte“[207], worin bereits Innerlichkeit und Äußerlichkeit in eine eigentümliche Spannung treten als einheitliche und ursprüngliche Offenbarung des All-Lebens oder als sich vermittelnde Strukturen der geschichlichen Gewalten, Ideen, sittlichen Mächte usf. Zwar ist der Mensch begrenzt in seiner individuellen geschichtlichen Einzelexistenz, aber er besitzt gerade auch durch und in dieser Erfahrung der „Schranke“ seine „Urkraft“: daß es Wirklichkeiten und Lebensvollzüge erfährt, die das begrenzte Menschenwesen selbst tragen, zum Ausdruck bringen und so er-gänzen. Nicht zufällig hat Herder das Wort „Geist“ in der philosophischen Sprache heimisch gemacht. Geist ist nicht der aufgeklärte Verstand, sondern eine alles durchwaltende Lebenskraft in ihrer Verbundenheit mit dem Ursprung, darin sich alle Gegensätze und Spannungen versöhnen. Theologische Elemente sind darin unverkennbar[208].

204 SZ 147.

205 Vgl. SZ 144.

206 Vgl. dazu SZ 145: „Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist,* was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: ‚werde, was du bist!‘“ und auch SZ 147: „Was früher [SZ 11ff.] dogmatisch angesetzt wurde, erhält jetzt seine Aufweisung aus der Konstitution des Seins, in dem das Sein als Verstehen sein Da ist.“

207 Vgl. dazu oben die vorbereitenden Bemerkungen über das in-esse in II, 2, c. Über den Begriff des Verstehens, „Erklärens“ und der Hermeneutik vgl. III, 2.

208 Bei Herder gehen sie auf den Begriff des „Pneuma“ im Neuen Testament zurück. Auf die Verbindung Herders zu Leibniz wurde schon verwiesen. Zur selben Zeit greift auch der „Magus des Südens“ (Oetinger) in seinem Kampf gegen Leibniz auf die Bibel (neben anderen Quellen freilich) zurück: Gott ist ein Leben, nicht bloß ein „Seyn“; ohne Gegensatz kein Leben; vgl. den bei W. A. Schulze (Oetinger contra Leibniz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11 (1957), S.

Wenn man gerade hier Heideggers erschließendes und entdeckendes Verstehen des Daseins als In-der-Welt-sein betrachtet, wird man in allen Unterschieden doch eine gewisse „Kontinuität“ feststellen können: die bedrängende Frage nach der Verbindung zwischen der die göttliche Urkraft widerspiegelnden Urkraft des Individuums mit dem, was über es hinaus ihm vorausliegt: dem Ganzen, dem Leben, dem objektiven Geist; das Problem der Beziehung zwischen „Spontaneität“ und „Dependenz“ in diesem Spiel und Widerspiel der konstitutiven Faktoren des Selbstbewußtseins (Graf Yorck von Wartenburg), zwischen „Kraft“ und „Idee“ (Bedeutung), zwischen „Faktizität“ und „Idealität“ des Lebens. Die Einsicht in die Bedingtheit des Menschenwesens durch ein ihn durchwaltendes Anderes und Ganzes, das ihn trägt und er-gänzt, wird auf seine Weise nun grundsätzlich gestellt und durchgearbeitet in der „Beziehung“ des Daseins zu seinem Sein und zum Sinn von Sein überhaupt; das Innesein als ein logischer Strukturcharakter, den man nicht mechanisch „erklären“ kann, weil er in der immanenten Gesetzlichkeit der Freiheit seinen Grund findet, wird überhaupt einmal auf seine Grundmöglichkeit hin befragt im hermeneutischen Zirkel und in der Explikation der Konstitutiva des Daseins, – ganz abgesehen von den noch zu erörternden Themen des „Historismus“, der „Geschichtlichkeit“ und der Möglichkeit einer Welt-Totalität. Aber der Horizont Heideggers ist weiter: nicht mehr werden Leben und Sein, Substanz und Tätigkeit, Gegebenheit und Energie gegeneinander ausgespielt; eine radikale Kritik an den „theologischen“ Beständen und Implikationen, die wiederholte Frage nach dem Sein in dem Versuch einer erneuten Grundlegung der „Metaphysik“ und die vielen Anregungen, Spannungen und Aporien, aus denen Heidegger denkt, ergeben doch ein umfassenderes und tieferführendes Denken.

So bewahrt der Begriff des erschließenden Entwerfens einer Möglichkeit als Möglichkeit die entscheidenden Grundelemente der „Kraft“, des „Lebens“ und des „Erlebnisses“, entwindet sich aber den gefährlichen Verengungen und Ausschließlichkeitsansprüchen durch eine weithin ausgreifende, formale und fundamentale Interpretation des „Verstehens“. Im Dasein selbst als Seinsverständnis wird die Idee von Sein überhaupt erst in ihrer Konkretion zugänglich, so daß die Möglichkeiten des Daseins nicht *anstatt* des Seins sind, sondern Dasein ist die „Stätte“, wo Sein sich in seinem Sinn zeigen

---

607-617, Zitat S. 617) mitgeteilten Satz Oetingers: „Ich will die Leibnizische Philosophie passieren lassen, wenn ich ihr den Kopf abgehauen und die Idee vom Leben aufgesetzt“. Die Bedeutung solcher „Zusammenhänge“ wird man nicht mehr unterschätzen, wenn man sich die Grundgedanken des frühen Schelling, Hegel und Hölderlin vergegenwärtigt. Vgl. z.B. Hegels Begriff der „Erhebung“ in den theologischen Jugendschriften (ed. Nohl, S. 347ff.).

Heidegger verwendet zuerst in der „Rektoratsrede“ und in EM eigens den Begriff „Geist“. „Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins“ (Rektoratsrede, S. 13, EM zitiert S. 37f.). „Geist ist die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen. Wo Geist herrscht, wird das Seiende als solches immer und jeweils seiender. Daher ist das Fragen ... der Seinsfrage eine der wesentlichen Grundbedingungen für eine Erweckung des Geistes und damit für eine ursprüngliche Welt geschichtlichen Daseins“ (EM 58). SZ vermied eben den „Geist“-Begriff, um die aus der Seinsfrage kommende Frage nach dem *Dasein* (als dem „Wesen“ des Menschen) zu stellen; so ist der Geist-Begriff in SZ nur „polemisch“ gebraucht, vgl. SZ 46, 48, 56 („Geistding“), 89, 117, 320 Anm. 1, 368, 428ff. Daß Heidegger aber das, was „Geist“ sagen soll, nicht verwirft, zeigt der in EM wieder im Zusammenhang der Seinsfrage aufgenommene Begriff. Später wird das Wort in den Interpretationen gebraucht, vgl. z.B. US 58ff., 72; sonst noch Ge 17f.; bes. HH 38 ist bezeichnend dafür, wie es sich der „reife“ und „langmütige“ (im Sinne von WM 44 unten) Heidegger „leisten“ kann, an einem zentralen Ort seines Denkens (Erde-Himmel) vom „Geist“ zu sprechen.

kann. Das geschieht aber so, daß dieser bisher auf Vorhandenheit beschränkte oder wenigstens an ihr orientierte Sinn von Sein in seiner ursprünglichen Weite herausgestellt werden soll in einer Analyse, wie sich das Sein des Daseins zu dieser eingeengten Idee von Sein verhält. Im unterscheidenden Herausheben dieser verschiedenen Seinsverfassung enthüllt sich auch die Idee von Sein überhaupt, weil das Dasein in der besonderen Vorzugsstellung steht, daß sich *in* „seinem“ Seinsverständnis jegliches Sein des Seienden verstehen läßt. Deshalb muß nun aber auch das Verstehen von Sein zunächst so expliziert werden, daß der verstehende und sinnhafte Charakter des Daseins in seiner Grundverfassung ans Licht kommt. Deswegen wird in der transzendental-hypothetischen Fundamentalontologie das Seinsverstehen analysiert aus der Sicht, wie das in der Seinsverfassung und in dem Seinsverständnis einbeschlossene Gefüge von Sein überhaupt dem Dasein übereignet ist. Dabei zeigt sich, daß das Dasein von sich her immer schon in einem enthüllenden und eröffnenden Sein zu Möglichkeiten steht, man könnte in Husserls Begriffen sagen: daß es immer schon „transzendentale Aktivität“ *ist.* Das gibt dem „Entwerfen“ den Anschein, als ob es eine freistehende Konstruktion wäre, deren Grund und Ziel ganz in dem vollständig durch das Dasein verfügbaren „Wesen“ läge. Daß das Dasein im Seinsverstehen ein Seiendes *auf etwas hin* versteht, das selbst wesentlich unthematisch bleibt, zeigt aber, daß das Verstehen an ihm selbst als enthüllendes Entwerfen angewiesen bleibt auf einen Bereich, innerhalb dessen Entwerfen überhaupt erst „sinnvoll“ wird. Die Zusammengehörigkeit beider Momente wird näher betrachtet, wenn wir den Sinn von Sein erläutern, wie er sich in der existenzialen Dimension des Daseins offenbart. Dabei wird gerade zu fragen sein, woher denn diese Vorgängigkeit des Seins („immer schon“) stammt, darin der Mensch enthüllend sein Sein und das Sein des nichtmenschlichen Seienden versteht. Zunächst weist „Sein und Zeit“ ja nur das Verstehen und Enthüllen auf. Die weitere Ermöglichung dieses Verstehen-Könnens wird im vorläufigen Gang der Untersuchung weiter erkundet.

Das Dasein „gibt“ entwerfend und erschließend „vorgängig“ je schon Seiendes in seinem Sein als Zuhandenheit, Vorhandenheit usf. frei, welche Freigabe zugleich ein entfernend-ausrichtendes Bewendenlassen ist. Im Begegnenlassen und „Einräumen“ (Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit, Raum-geben), im „‚Sein‘-lassen“[209] und im Bewendenlassen kann das Zuhandene *als das Seiende,* das es ist, für die Umsicht begegnen[210]. Aber dieses Seiende *ist* nur, d.h. zeigt sich an ihm selbst in seinem Sein, wenn es *mit* dem Sein des Daseins entdeckt ist. Dasein selbst hat aber immer schon Seiendes entdeckt, weil es je schon in seinem Sein auf eine begegnende „Welt“ angewiesen ist. Also „versteht“ Dasein auch schon immer, weil es als Dasein wesenhaft Entwurf ist. „Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen“[211], d.h. Dasein bildet sein Ver-

---

209 In dieser Schreibweise bereits SZ 354 zu lesen. Über diese und andere Weisen des „Seinlassens“ (Freigebens) vgl. SZ 84f., 86f., 110, 111, 118, 122, 129, 345 (unten). – Das in WW 14f. erörterte „Seinlassen“ als das Sicheinlassen auf das „Offene“ und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, ist erst aus der weiter durchgeführten Analyse der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu verstehen, ohne daß es „völlig“ anders gebraucht wäre als in SZ. Hier geht es noch nicht um den Sinn von Sein überhaupt (Wahrheit des Seins), sondern um die *existenziale* Struktur des Sinnes, bei der erst abzuwarten ist, ob sie die gefragte Frage geschickt leitet. Das wird in der „Kehre“ Problem.

210 Vgl. SZ 354.

211 SZ 148.

stehen aus, indem es das umsichtig auf sein Um-zu im entdeckenden Verstehen Auseinandergelegte ausdrücklich aus-legt. Im Auslegen als dem sich ausbildendem Verstehen wird *etwas* so zugänglich, daß an ihn sein *„als was“* ausdrücklich abgehoben werden kann. Nun zeigt bereits der rechte Begriff des Verstehens, daß auch schon der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen ein Auslegen ist: ich bin besorgend bei einem Seienden, das mir *als* Tisch, Werkzeug, Stock dienlich ist. Also zeigt sich, daß das „Als“ als Konstituens der Auslegung sich schon im schlichten Sehen beim Zutunhaben mit den nächsten Dingen modifiziert. Die ontische Unausgesprochenheit des „Als“ in einer Aussage darf also nicht verleiten, dem schlichten („anteprädikativen“) Sehen eine artikulierende Auslegung durch eine Als-Struktur abzusprechen[212].

k) Die Möglichkeit von Verstehen überhaupt und die existenziale Dimension des Sinnes von Sein

Aber *woraufhin* wird überhaupt *im* Verstehen ausgelegt? Von woher wird *überhaupt* etwas *als* etwas verständlich? *Worin* ent-wirft der Entwurf? Wir wissen schon um die Antwort. Es ist der Sinn von Sein. Sinn ist das, worin sich die Verständlichkeit und Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Es muß in seinem Charakter als Möglichkeit erfahren werden, so daß ein eigenes Erfassen ausdrücklicher Art es in seinem Sein „herabziehen“ würde zu einem gegebenen gemeinten „Bestand“[213]. Das ist der wesentliche Sinn dessen, was hier „unthematisch“ heißt. Heidegger möchte wirklich das äußerste „Apriori“, das selbst noch im Dasein zugänglich wird, *als* Apriori denken. Apriori ist dann das, *von woher* ein Konstituiertes in seiner Konstitution sich ermöglicht oder ermöglicht wird. „Das Woraufhin eines Entwurfes freilegen, besagt, das erschließen, was das Entworfene ermöglicht“[214]. Der einzige methodische Weg dahin ist die Möglichkeit, das im Entwerfen Entworfene hinsichtlich seines Woraufhin zu erschließen: Der Sinn des Seins, der dieses in seiner Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein jeglichen Seinkönnens aus. Er ist „eigentlich“ das, was das Dasein zu seinem Sein-*Können* ermächtigt. Nun gibt es aber viele Auslegungsmöglichkeiten, so daß die Frage nach „dem“ Sinn gar nicht so selbstverständlich ist. Wir kennen schon die Auslegung des Seins in einem begrenzenden oder mindestens indifferent gegen andere Seinsmöglichkeiten unabgehobenen Sinn: Sein *als* Vorhandenheit.

Wir müssen uns also noch mehr vom gewohnten philosophischen Sprachgebrauch lösen, wenn wir von „Sinn“ sprechen. Doch ist dieser Gebrauch selbst gar nicht so geklärt, wenn wir nur einmal fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit, daß „etwas Sinn habe“. Es ist ja auch nichts gesagt über die Seinsweise und Möglichkeit dieses Sinnes, wenn gesagt wird, daß der Sinn als „Transzendenz in der Immanenz“ sich erlebnismäßig konstituiere bei der Gelegenheit entsprechender Prozesse; doch falle er mit diesen selbst seinsmäßig nicht zusammen, sondern trete „erlebnismäßig“ (im Husserlschen Sinn) im Phänomen in Erscheinung[215]. Sinn ist auch nicht nur der verstehbare und

---

212 Die weitere Präzisierung der Auslegung durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff ist leicht aus SZ 149ff. zu ersehen. Dasselbe gilt für die abkünftige Struktur der Aussage (§ 33) und für das Verhältnis von Da-sein und Rede (§ 34).

213 SZ 145.

214 SZ 324.

215 Vgl. diese kurze Charakterisierung für Husserls Grundstellung nach G. Funke, Problem und Theorie

verstandene „Inhalt“ eines Wortes, eines Zeichens, eines Kunstwerkes usf. So gesehen ist der Sinn die „objektive“ Ergänzung und Vervollständigung des seelisch-geistigen Vorgangs des Verstehens nach der Seite des „Gegenständlichen“ hin. Der Sinn ist „Ausdruck“ und wird als solcher interpretiert. Die Frage bleibt: Was ist und vor allem wie ist ein solches „Sinngebilde“?

Wir sagen auch: „Diese Frage hat Sinn“, d.h. wir wissen um die Richtung, in der die Antwort allein erfolgen kann, wenn sie „sinnvolle“ Antwort sein will. Schon das Aufkommen der Frage weist auf eine bestimmte „Gegend“, in der und aus der das Befragte erst seine Frag-Würdigkeit erhält. Als *Frage* ist diese „Gegend“ aber noch nicht festgelegt. Ihr Bereich bleibt offen. Diese Offenheit ist in einem gewissen Schwebezustand, aber doch auch wieder so, daß sie in bestimmter Weise umgrenzt wird. Sonst *fragt* die Frage nicht, wenn sie nicht entschieden und bestimmt gestellt wird. Die Antwort geht dann die Wegmannigfaltigkeit dieser Gegend durch und „probiert“ mit dem Blick auf die Entscheidungsmöglichkeiten eine „Ant-wort“ , d.h. ein Gegen-Wort, das aufmerksam bleibt für die Richtung, aus der her ein „sinnvolles“ Wissen möglich ist. So liegt im Wesen der Frage, daß ihr Sinn nicht einfach in einem endgültig klaren „Beweis“ liegt, der einfach „Schluß“ macht. Es zeigt sich dann zugleich, daß das, was wir hier „Sinn“ nennen, von sich aus gar nicht verlangt, ein *letzter* Sinn zu sein[216]. Es ist durch diese kleine Analyse vielleicht aufgewiesen, daß es nicht sachlich ist zu sagen: Sinn ist *letzter* Sinn, jeweiliger Sinn ist *Unsinn*[217]. Auch der „letzte“ Sinn ist *Sinn,* so daß sich seine „Letztheit“ aus dem Wesen des Sinnes bestimmt[218].

Dennoch wird man sagen, daß sich doch in einer engeren Bedeutung das Wort „Sinn“ besser für eine „letzte“, d.h. hier einmal „äußerste“ und weitumfassendste „Wirklichkeit“ gebrauchen läßt. Doch gerade hier ereilt uns die Gefahr, die Weite und Richtungsvielfalt dieser Gegend nicht offenzuhalten, sondern sie in einem sich verschließenden Besserwissen dingfest zu machen. Gerade die weiteste und noch undifferenzierte Dimension darf nicht in ihrem Reichtum an Möglichkeiten nivelliert werden auf einen festen Bestand. Im Bereich der Seinsfrage heißt das, daß in einer solchen Verengung das Sein nicht mehr Sein bleibt. Das Problem stellte sich uns schon einmal unter dem Titel der „Allgemeinheit“ des Seins. Es ist nämlich positiv nicht viel geklärt, wenn wir zeigen, das Sein sei keine Gattung. Auch die Begriffe des Seins als des Umfassenden und des Umgreifenden verstellen hier vielleicht eher den Weg, – genau so wie eine verschwimmende „Offenheit“. Jedenfalls darf man das „Allgemeine“ des Seins nicht als ein undifferenziertes, alles implizierendes Vorwissen übersteigen auf einen „Allge-

---

der Hermeneutik, a.a.O., S. 180f., ohne daß es hier möglich ist, den Eigenarten von Funkes Husserl-Deutung und oft an Heidegger erinnernde Husserl-Weiterführung nachzugehen

216 Vgl. zur Etymologie und zum Wortgebrauch von „Sinn“ den Aufsatz von Johannes Erich Heyde. Vom Sinn des Wortes Sinn, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion. Hsg. von R. Wisser. Tübingen 1960, S. 69-94, bes. S. 70f. die aus der „sprachgeschichtlichen Vorbetrachtung“ mitgeteilten Einsichten: die Verwandtschaft mit „Gang“; „gehen“; ahd. sinnan reisen, gehen, streben, fahren, „Fahrt“ („Im Sinne des Uhrzeigers“), Weg usf.

217 Ich entsinne mich nicht genau zur Zeit, an welcher Stelle bei Karl *Löwith* ich auf eine solche Behauptung gestoßen bin. Der Sache nach gibt sie ohnehin in geschickt geraffter Form einem allgemeinen Einwand Ausdruck.

218 Dabei ist zu beachten, daß schon im alltäglichen Sprachgebrauch „Sinn“ einen Zusammenhang bedeutet, der als solcher den ganzen Menschen mitumfaßt. Sinn ist immer Sinn *für...* Wie aber ist es möglich, daß Sinn für mich sinnvoll wird und ist? Danach muß gefragt werden, bevor entschieden werden soll, was es heißen kann, daß es einen „letzten“ Sinn gibt.

mein-Begriff“ hin, sondern das in einem echten Sinne Unbestimmt-Allgemeine verfolgen in seine Unterscheidungen und Bestimmungen. Ein solcher Begriff des „Allgemeinen“ liegt noch vor der späteren Unterscheidung in „Allgemeines“ und „Einzelnes“. Nach Aristoteles ist der „Weise“ (σοφός) in seiner wahren Tiefe nur möglich durch das Wissen um das „Allgemeine“. Das Sein ist aber das „Allgemeinste“ in diesem Sinne[219].

Es darf wohl behauptet werden, daß sich die Philosophie aller Richtungen nicht genug um die Allgemeinheit *dieses* Allgemeinsten ausdrücklich gekümmert hat; gleichwohl ist der Sachverhalt selbst so wesentlich, daß er sich auch nie unterdrücken ließ. In seiner Weise wird das zu Denkende hier und dort wieder mehr oder weniger verstellt und unerkannt zum Vorschein gekommen sein, wenn diese Allgemeinheit wirklich „allgemein“ not-wendig ist[220]. Jedenfalls scheint mir, daß Heidegger diese Frage ausdrücklich und thematisch in „Sein und Zeit“ wieder aufnimmt, wenn er die Seinsfrage stellt als Frage nach dem *Sinn* von Sein. Entscheidend ist, daß Heidegger diese Frage nun *als* Frage stellt, d.h. daß er diesem Unterschied von Sein und Seiendem *als* Unterschied nachgeht.

So stellt Heidegger die Frage nach dem Sinn in der radikalsten Weise als Frage nach den, Sinn von Sein überhaupt, wenn er schreibt: *„Streng genommen* bedeutet Sinn das Woraufhin des *primären* Entwurfs des Verstehens von Sein. Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden, wenngleich unthematisch und sogar noch undifferenziert in seinen primären Modi der Existenz und Realität. *Alle ontische Erfahrung von Seiendem,* das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen, *gründen in jeweils mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden. Diese Entwürfe aber bergen in sich ein Woraufhin, aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt“*[221]. Nun kann man zwar im Zusammenhang weiterer Formulierungen diesen Satz kaum mißverstehen; dennoch könnte sich das Bedenken nahelegen, es würde gesagt: die Entwürfe bergen *im Entwerfen* dieses Woraufhin so in sich, daß es *durch* konstruktive Tätigkeit erst „geschaffen“ wird als Bedingung der Möglichkeit für weiteres Entwerfen. Doch besagt diese Interpretation im Wesen eine Verkehrung im bisherigen Verständnis des Entwerfens: das Entwerfen ist kein un-endliches Auswerfen von gegenständlichen oder ungegenständlichen Möglichkeiten, die sich jeweils überbieten, um überhaupt die Möglichkeit als solche offenzuhalten durch stets neu über sich hinausstrebende Ziele. Vielmehr ist mit dem obigen Satz gerade gesagt, daß das Entwerfen so sehr ein Ent-werfen, d.h. ein *enthüllendes* und *bahnendes Eröffnen* des Seins des Seienden ist, daß es als ein solches freilegendes Aufdecken und „spurendes“ Offenbarmachen des Seienden *in* seinem Sein nur möglich ist, wenn sich das jeweilige Seinsverständnis

---

219 Vgl. z.B. Metaphysik A 1 und 2. Vgl. auch Met. B. 4, 1001 a 21: τὸ ὂν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων. Daß dieses „am meisten“ ein Problem bleibt, kann E. Fink, Sein-Wahrheit-Welt, S. 22 ff. lehren. Um so fragwürdiger bleibt hier der oben verwendete Superlativ: das „Allgemeinste“. Doch ergibt sich für den aufµerksaµen Leser die Aporie von selbst aus dem Zusammenhang des Textes und vielen anderen Bemerkungen in früheren Abschnitten.

220 Man könnte z.B. noch Spuren davon finden in dem Satz des Thomas von Aquin: dicendum quod ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; (sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune), vgl. QQ. disp. de potentia 9. 7, a. 2 ad 6.

221 SZ 324 (Sperrung von mir).

überhaupt in einem Bereich aufhält, worin ein *ent*-hüllendes *Ent*-werfen *des Seins* statt-finden kann[222]. Sonst bleibt „Sein“ eine für den Schein eindeutige Vokabel, die aber nicht verständlich macht, sondern jedes Verstehen einfach schon eingewiesen hat in *eine* Möglichkeit; als *Möglichkeit* kann diese sogar allererst aber verstanden werden, wenn sich eine solche Auslegung nicht mehr versteift zu einer „Selbstverständlichkeit“, darin sie allein gilt. *Vom* Entwurf *her* gesehen, kann man sagen, daß der Entwurf den Bereich, „worauf-hin“ er versteht, „in sich birgt“, d.h. besser gesagt: die Entwürfe in ihrer Möglichkeit „bergen in sich“ ein Woraufhin, *„aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt“*[223]. So bergen die Entwürfe dieses „Woraufhin“ als ihre eigene und letzte Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt.

Nach diesen Bedingungen der Möglichkeit von so etwas wie Sein fragen wir in der Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Wir wissen um die einzigartige Vor- und Rückbezogenheit des Seienden zum Sein, bzw. des Daseins zum Sein. Wenn wir das Wesen des hermeneutischen „Zirkels“ vor das innere Auge bringen, verstehen wir wieder, warum wir von seinsverstehenden Entwürfen reden können, die *in sich* ein Woraufhin bergen, *aus dem her* sich das Verstehen von Sein nährt: Sein klärt sich selbst auf im Seins*verständnis,* welches selbst wieder erst dadurch möglich ist, daß es *Seins*verständnis ist. Dieser ausgezeichnete fundamentalontologische Bezug kommt selbst zu Wort, indem wir das Dasein von sich selbst her in seiner Seinsverfassung „reden“ lassen: Dasein soll in der transzendentalen (existenzialen) Analyse bekunden, daß es gerade in *seiner* Ursprünglichkeit die Idee von Sein überhaupt sich „voraussetzen“ muß, wenn es Dasein sein will. Die Ausarbeitung der Seinsfrage geschieht auf dem Wege, daß wir das Dasein in seinem Sein durchsichtig machen. Das Dasein soll die in seiner Seinsverfassung „eingeschlossene“ Idee von Sein überhaupt hergeben. Dabei ist es kein Widerspruch, wenn *in* dieser Seinsverfassung sich Strukturen auftun, die selbst gewissermaßen von ferne her eine solche Verfassung wesentlicher aufweisen in seiner Ursprungsermöglichung. Solange also die fundamentalontologische Untersuchung im ersten und vorbereitenden Gang der existenzialen Analytik verläuft, bringt sich der Sinn von Sein so zum Vorschein, wie er sich im Dasein meldet, d.h. es wird der Anschein erregt, als ob der Sinn von Sein ein Erzeugnis des Verstehens wäre. Gleichwohl ist es durchaus möglich, daß sich in der hermeneutischen Analyse zeigt, daß die das Woraufhin in sich bergenden Entwürfe als *Ent*-Würfe eigentlich *aus* diesem „Woraufhin“ *her*-kommen. Denn wenn wir sagen *„Worauf*-hin“, dann stellen wir uns das Offene des Sinnbereiches wieder vom Entwerfen her vor. Dieses Schwanken zeigt sich bereits in „Sein und Zeit“ in den Formulierungen: „Sinn bedeutet das *Woraufhin* des primären Entwurfs, *aus dem her* etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann ... Das *Woraufhin* eines Entwurfs freilegen, besagt, *das* erschließen, *was* das Entworfene *ermöglicht* ... Diese Entwürfe aber bergen *in sich* ein *Woraufhin, aus dem* sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt“[224]. Aber dieses Schwanken ist keine ver-

---

222 Wir dürfen ja nicht vergessen, daß das Dasein in seiner Faktizität immer schon auch das Sein dieses Seienden erschlossen hat. Das Entworfene aber ist immer das Sein des *Seienden.* Dasein ist als In-der-Welt-sein so inmitten der Seienden, daß es in eins das ihn angehende Seiende *ent*-wirft, d.h. in seinem Sein entbirgt. Vielleicht kommt diese Perspektive in der Untersuchung von SZ zu kurz; sie *muß* aber schon in WG hervortreten, wie noch deutlich werden soll.

223 SZ 324 (Hervorhebung von mir). Man beachte im folgenden die eigenartige Spannung des „in sich“ und „aus ... her“, die sich ineinanderschlingen.

224 SZ 324. – Die Hervorhebungen (von mir) sind hier nicht einfach eine betonende Hervorhebung,

schwimmende Unbestimmtheit eines flüchtigen und begriffsscheuen Denkens, sondern noch einmal ein Beweis, daß sich der ontologische Zirkel des sich von rückwärts („aus dem her...“) her begründenden Entwurfs („Woraufhin“) meldet. Auch hier bewährt sich das „Hypothetische“ der Fundamentalontologie in seinem doppelten Sinn. Freilich kann es dabei auch in der Not solchen Sagens zu Sätzen kommen, die „gefährlich“ wirken können, z.B.: „Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht“[225].

Bereits das Lesen braucht die Sammlung aus der Vor-sicht in die zu denkende Sache. Dann kommen auch noch „einseitig“ gebaute Sätze und übertrieben zugespitzte „Aussagen“ an. Auch dafür noch einige Beispiele, die manchen Zweifel beseitigen können. So etwa wird gesagt: „Der primäre Entwurf des Verstehens ‚gibt‘ den Sinn“[226]. Hier ist der Sinn von Sein in die äußerste Dimension des transzendental-existenzialen Daseins zurückgekommen: das Letzte oder das Erste an Rang („der *primäre* Entwurf“), was das Dasein von ihm „selbst“[227] her noch verstehend enthüllt, geschieht als das herausheben-de Hervor-bringen des jeweiligen Sinnes; Her-vor-bringen heißt hier *er*öffnendes Zum-*Vor*schein-bringen, d.h. „Geben“. Dieses „Geben“ schließt nicht aus, daß dieser jeweilige Sinn *sich* gibt, wenn er das ist, *„aus dem her* etwas [d.h. wohl das *Seiende* als solches, d.h. *in seinem Sein*] als das, was es ist [d.h. wohl dieses *Sein in seinem Sinn*], *in seiner Möglichkeit* begriffen werden *kann“*[228]. Das im ersten Durchbruch stehende Denken kann sich sogar fast im Kreise drehen bei dem Versuch, die ontologische Zirkelstruktur der Seinsfrage zu kennzeichnen; es wäre das zunächst nur ein Anzeichen dafür, wie schwer es ist, die Auslegung des Daseins vor dem Abfall in die Seinsart eines Vorhandenen hinein zu bewahren. Das zeigt sich z.B. in dem Satz: „Das Seiende ‚hat‘ nur Sinn, weil es, als Sein im vorhinein erschlossen, *im Entwurf des Seins, das heißt,* aus dessen *Woraufhin* verständlich wird“. Doch gilt es zu beachten, daß Heidegger schreibt: „... im Entwurf des Seins, das heißt, *aus dessen* [!] Woraufhin *verständlich wird“*[229].

Der Mensch ist in seinem Seinkönnen der eigentliche und berufene Ausleger des Seins. Doch kann er diese Würde nur erhalten und bewahren, wenn er die „Auseinandersetzung“ seines Wesens aus-steht. Nur so kann er im *ent*-werfenden Innesein und im offenhaltendem Aus-stehen zugleich der sein, dem als Dasein dieser besondere ontische

---

sondern sollen die verschiedene Tonart der Sätze so hervorheben, daß aus der je verschiedenen Betonung des *einen* Satzes der von der Sache geforderte „eigentliche“ Rhythmus besser heraus-springt: die Einheit des „in sich“ *und* „aus... her“; die Verträglichkeit muß sich oft erst erweisen durch mannigfache Tonabstimmungen, so daß wir einen Satz „zweistimmig“ lesen müssen, um uns in das zu sammeln, was seinem Wesen nach „zweideutig“ (Sein-Seiendes) ist und in der Mühe des ersten Durchkommens von Heidegger auch noch mancherorts nur zwiespältig gesagt werden kann. Das rechte Achten auf den inneren Klang solcher Sätze ist der Sinn der Sperrungen und Wiederholungen. Zugleich verweist uns diese aus der Sache aufsteigende Notwendigkeit auf ein späteres Thema: der „existenziale Satz“.

225 SZ 324.

226 SZ 324/325.

227 Auch in diesem kleinen Wörtchen „selbst“ müssen wir mitdenken, daß das Dasein nur „kraft“ der in ihm beschlossenen Idee von Sein ein „Selbst“ ist und etwas von ihm „selbst“ her beibringen kann. Zugleich ist ein solches „Selbst“ (und „selbst“) als In-der-Welt-sein immer schon inmitten der Seienden. Wir betonen das, um nicht das „Selbst“ zurückfallen zu lassen in den Gedanken des „Selbst“ im Sinne des Subjekts.

228 SZ 324 (Sperrungen von mir).

229 Ebd. (Sperrungen von mir)!

und ontologische Vorrang zukommt, um Alles und Jedes wissen zu können. Die Entfaltung der Frage nach dem Sein wird von sich her zeigen, warum das seinsverstehende Dasein *Existenz* sein muß und wie es dieses sein „Wesen“ wahren muß, um das zu sein (und es ist wesentlich Zu-sein), was es ist. Von der existenzialen Analytik her ist „Sinn“ ein Existenzial des Daseins. Das bedeutet keine anthropozentrische Einschränkung von Sinn auf die menschliche Subjektivität, da in diesem hypothetischen Ansatz überhaupt erst die Dimension und das Maß ausgemacht werden, darin das Menschenwesen seine Bestimmung und seinen Ort erhalten soll. Der Sinn ist ja keine Eigenschaft, die am Dasein befestigt wäre, „hinter“ ihm läge oder in der Weise eines „Zwischenreiches“ irgendwo schwebte. Der Sinn steht nicht hinter dem Sein, weil das Sein zunächst für uns selbst nur „sinnvoll“ ist, „sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht“[230]. Wenn sich jenes Verstehen von Sein nährt aus diesem Woraufhin schlechthin, dann kann der Sinn von Sein nicht in eine Gegenstellung gesetzt werden zu einem, von dem wir einfach sagen können, daß es „ist“. „Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden ‚Grund‘ des Seienden, weil ‚Grund‘ nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit“[231]. Mit der Frage nach dem Sinn von Sein ist ein Bereich des Denkens eröffnet, der keine letzte Steigerung oder ein Überholen, ein Transzendieren oder noch ein Tiefergehen zu gestatten scheint, weil diese Frage sich um die Wahrheit müht, in die alles, was „ist“, schon eingegangen und aufgenommen ist, wenn es dem menschlichen Verstehen begegnet. Man kann den Sinn von Sein nicht „rein“ und „an sich“ erfassen, weil auch dieses Erfassen schon *in* diesem Bereich steht.

Diese immer wiederholte Einsicht soll uns unser Auslegen Heideggers nicht leichter machen durch Repetieren bereits klarer Aussagen. Wir werden sogar vor die Aporie geführt, wie denn auf Grund dieser „Voraussetzungen“ überhaupt *„die“* Frage nach *„dem“* Sinn von Sein möglich ist. Vorerst sind wir anscheinend dieser Aporie enthoben, weil wir in der Frage nach dem Sinn des Seins ein Seiendes sich auslegen lassen, das in seinem Seinsverstehen das Woraufhin von *allem Sein* des Seienden in sich birgt[232]. Das ist die günstige Bedingung, die der Weg unserer transzendentalen Analytik im Sinne der hypo-thetischen Fundamentalontologie mit sich bringt. Es entspricht dem Gang und der Methode unseres Fragens, daß wir erst unterwegs ermessen können, ob sich diese Weise des Vorgehens bewähren kann angesichts der ungeheuren Schwierigkeiten, die sich uns entgegenstemmen. So liegt der weitere Verlauf der Analysen des Daseins für uns genau am Weg der Seinsfrage, – wiewohl es oft scheinen mag, wir hätten uns in den Subtilitäten einzelner Aufweise verloren.

l) Dasein als Einheit des „geworfenen Entwurfs“ und die Frage nach seiner Herkunft

Im Verlauf der Exposition des Verstehens geschah auch die Erläuterung der existenzialen Struktur des Sinnes von Sein. Es wird uns vor der Identifizierung von Dasein mit „Subjektivität“ schützen, wenn wir uns die Analyse der Befindlichkeit in Erinnerung

---

230 Ebd.

231 SZ 152.

232 Wir werden uns bei der Notwendigkeit der Kehre besinnen müssen auf die Unzugänglichkeiten in Heideggers Darlegungen. Besonders aber auch an die Gründe dafür müssen wir uns kehren, wenn wir die gefährlichen Abstürze vermeiden wollen. Vorerst ist aber Heideggers Frage auch in dieser Form noch so „neu“, daß sie uns genug zu denken gibt.

zurückrufen. Das Verstehen ist immer befindlich und nie freischwebendes Entwerfen. Die Gestimmtheit bringt das Dasein *vor* seine Geworfenheit, darin sich zeigt, daß Dasein immer auch schon entwerfend ist. Das Entwerfen und das Geworfensein lassen sich gar nicht voneinander trennen. *Als* Dasein hat es sich je schon entworfen, weil es in seinem Sein und Wesen ein Seiendes ist, dem es in seinem Sein *um* dieses Sein geht. Und doch ist es zugleich auch gerade *in* diesem Sein als In-der-Welt-seiendes schon bei den innerweltlichen Seienden. Der Entwurf kann sich nicht aus diesem faktischen Seinkönnen herausretten in ein ab-solutes Darüberstehen. Und das Dasein ist nicht einfach wie ein factum brutum in eine Welt von Vorhandenen oder Zuhandenen „geworfen“, um darin zu versinken. Die Geworfenheit ist eine Wesensbestimmung des Daseins, die nicht überholt werden kann. Das ist sie so sehr, daß Heidegger sagen kann, daß das Dasein *„als* geworfenes in die Seinsart des Entwerfens geworfen“[233] ist. Denn wenn die Geworfenheit die innere „Distanz“ des Da-seins *ist,* die sich in ihrer Dimension in der Erschlossenheit der Stimmung bekundet, dann *kann* sie das nur *sein,* wenn sie zugleich dieses Seinkönnen selbst ist. So liegt bereits in der Explikation der Geworfenheit die Einheit mit dem Entwurf. Das zeigt sich z.B. in dem Satz: „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als das Seiende erschlossen, *dem das Dasein in seinem Sein überantwortet* wurde *als dem Sein, das es existierend zu sein hat“*[234]. Der Begriff der Überantwortung *(in* seinem Sein *als* dem Sein, das es *existierend* zu sein hat) ist nur möglich auf Grund der Einheit des geworfenen Entwurfs. Das Entwerfen selbst aber wäre die isolierte Tendenz in oder an einem weltlosen „Subjekt“, wenn es nicht schon sich in einer Welt auf Möglichkeiten hin entworfen hätte. Dasein wäre ein „Vorhandenes“ mit der Ausstattung durch bestimmte Fähigkeiten und Möglichkeiten. Die Einheit des geworfenen Entwurfs ergibt den „Spielraum“[235], innerhalb dessen Dasein „angegangen“ werden kann, sich so oder so befinden kann *und,* sich darin befin-

---

233 SZ 145 (Sperrungen von mir). – Die Verdoppelung des „geworfen“ in diesem Satz wehrt ausdrücklich jedes Verständnis der Faktizität und der Geworfenheit im Sinne einer „blinden Faktizität“ (K. Löwith) ab.

234 SZ 134 (Sperrung von mir).

235 Das wird noch deutlicher durch die Einbeziehung der Räumlichkeit des Daseins. Vgl. z.B. folgende Hinweise, die alle den in SZ noch unthematisch gebrauchten Begriff des „Spielraums“ verdeutlichen, der dann in WG als solcher heraustritt; SZ 107: „Weil das Dasein wesenhaft räumlich ist in der Weise der Entfernung, hält sich der Umgang immer in einer von ihm je in einem gewissen Spielraum entfernten ‚Umwelt‘, daher hören und sehen wir zunächst über das abstandmäßig ‚Nächste‘ immer weg“; SZ 145: „Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens“; SZ 355: „Das Ungewärtigen des verlorenen Gegenwärtigens erschließt allererst den ‚horizontalen‘ Spielraum, innerhalb dessen Überraschendes das Dasein überfallen kann“; SZ 368: „Existierend hat es [das Dasein] sich je schon einen Spielraum eingeräumt. Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, daß es aus dem eingeräumten Raum auf den ‚Platz‘ zurückkommt, den es belegt hat“; SZ 369: „Weil das Dasein als Zeitlichkeit in seinem Sein ekstatisch-horizontal ist, kann es faktisch und ständig einen eingeräumten Raum mitnehmen. Mit Rücksicht auf diesen ekstatisch eingenommenen Raum bedeutet das Hier der jeweiligen faktischen Lage bzw. Situation nie eine Raumstelle, sondern den in Ausrichtung und Ent-fernung geöffneten Spielraum des Umkreises des nächstbesorgten Zeugganzen“. Vgl. auch KM 180ff., wo der Begriff des Spiel-Raurns im Anschluß an KRV A 101 entwickelt wird. Ebenso KM 70, 75, 82. Der Begriff des Spielraums gewinnt zunehmend größere Bedeutung im Denken Heideggers. Einmal wird die „Räumlichkeit“ des Denkens gewichtiger, zum anderen gilt es gerade das „Spiel“ dieses „Spiel-Raumes“ so zu deuten, daß einsichtig wird, warum und wie es ein sich fügendes Zusammen-Spiel ist. Vgl. PLW 20 (Höhle als „Spielraum“), EH 18 („Zeitraum“), 82 („Zeit-Raum“), WhD 90, 93, 158, VA 178ff., US 214f., 258, SG 109, 129f., 143, Ho z.B. 281, 283 und öfters in fast allen Schriften. Vgl. zu WG V, 1, d-e.

dend, sich faktisch in seinen Möglichkeiten als Existenz versteht. Jetzt mag es auch verständlicher werden, warum Heidegger mehrfach[236] feststellt, das Dasein komme nie hinter seine Geworfenheit zurück. Dasein kann zwar *„vor“* seine Geworfenheit gebracht werden, um sich in ihr *eigentlich* zu verstehen. Aber in einem solchen Verstehen verbleibt es im In-Sein und kann sich nicht seine Geworfenheit anschaulich *vor*stellig machen. Zunächst einmal besteht auch existenzial-ontologisch kein Grund, die Geworfenheit weiterhin durch irgendeine ontische Abkunft zu „erklären“.

Jede vorschnelle Auskunft über das Woher und Warum des Menschenwesens steht unter der drohenden Gefahr, das Dasein selbst auf die Ebene eines verfertigten Vorhandenen hin auszulegen. Dann würde eine solche Enthüllung des Woher bereits den Grundansatz der existenzialen Analytik zerstören. Es ist aber eine Frage, ob mit der Ablehnung einer *bestimmten Deutung* dieses Woher und Warum jede mögliche Auslegung in dieser Richtung absolut ausgeschlossen ist. Zunächst heißt es nämlich nur einmal, daß das Geworfensein in seinem Woher und Wohin „verhüllt“[237] ist und daß das „Daß“ der Faktizität *hinsichtlich des Warum* „verborgen“[238] ist. Um so unverhüllter ist jedoch das *„Daß“ selbst* dem Dasein an ihm selbst erschlossen. Wenn man die Verborgenheit und Verhülltheit hinsichtlich des ontischen Woher mit „Verschlossenheit“[239] bezeichnet, dann darf dies weniger im Sinne eines absoluten Nicht-innewerden-könnens des Daseins um seinen Ursprung gedeutet werden, sondern ist zunächst einmal „nur“ angesetzt, um die eigenartige Struktur der Faktizität und der dazugehörigen konstitutiven Elemente gegen übereilte „Erklärungen“ zu schützen, damit so überhaupt der der Seinsart des Daseins entsprechende „Boden“ bereitet werden kann. Weil aber die Erfahrung des „Daß es ist und zu sein hat“ gerade als Geworfenheit aufweist, daß es *in die Existenz* geworfen ist[240], bestimmt die ursprünglich verstandene Faktizität mit den *ekstatischen* Charakter der Überlassenheit an das Dasein „selbst“[241].

Aber wenn hier gerade das Dasein *„aus sich selbst“* „begründet“ worden soll[242], dann darf auf keinen Fall unter der Formel „aus sich selbst“ eine in ihrer Eigenart nur ober-

---

236 Vgl. SZ 135, 276, 348, 383.

237 SZ 135.

238 SZ 276.

239 SZ 546.

240 Vgl. SZ 276 und öfters.

241 Es ist die Aufgabe der folgenden Deutungen, den Charakter des „Grundes“, den dieses „Selbst“ („selbst“) zeigt, genauer aufzuweisen. Wir kennen die Problematik schon aus der grundsätzlichen Darstellung der Idee der Fundamentalontologie.

242 Vgl. Walter Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 44ff. Ich könnte allerdings nicht sagen, Heidegger suche „das Dasein in seiner Ganzheit zu *begreifen“* (S. 44) oder „die Endlichkeit als Wesen des Daseins allein aus diesem selbst zu *begründen“* (S. 46). Der hypothetische Charakter der Fundamentalontologie bleibt wesentlich gewahrt durch den methodischen Charakter des Aufweisens, Zum-Vorschein-Bringens, des Auslegens und vor allem durch das Zu-Wort-kommen-lassen des Seienden von ihm selbst her und an ihm selbst. Jedes „Begreifen“ und „Begründen“ verdeckt leicht den Charakter der hermeneutischen Phänomenologie. Aber damit ist nicht bloß die Eigenart einer Richtung verkannt, sondern die rechte Deutung der hermeneutischen Grundweisen des Daseins in Gefahr. Am Ende setzen alle begreifenden und begründenden Anstrengungen noch die „Subjektivität“ voraus; die Spuren davon in „Sein und Zeit“ bringen sogar Heideggers Durchbruchswerk in die Krise. Um so sorgfältiger muß m.E. eine Interpretation versuchen, Heidegger sogar noch bei schwierigen Formulierungen „entgegenzukommen“ durch den Vorblick auf den Grund-Ansatz. Sonst bleibt aus „Sein und Zeit“ mehr eine Endstellung in der Geschichte der Metaphysik der Subjektivität übrig (W. Schulz) als ein Durchbruchswerk.

flächlich befragte Totalität (Ganzheit) verstanden werden, die „in sich abgeschlossen“ und „immanent“ ist. Das bedeutete nichts anderes als die Identifizierung von Dasein mit irgendeinem Modell einer rein transzendentalphilosophisch verstandenen „Subjektivität“, die sich vom Idealismus nur dadurch unterscheiden würde, daß sie anti-theologisch und „gott-los“[243] das Daß der Faktizität in die Bestimmungen des Daseins mithineinnimmt und so eine aus sich geklärte „Endlichkeit“ darstellt. Doch läßt sich schon die Faktizitätserfahrung Schellings und Kierkegaards nie in einen kontinuierlichen Vergleich bringen mit Heideggers „Daß“, so daß man sagen könnte, Heidegger nehme *„dieses* Daß“ eines bis dahin noch theologisch auf Gott zurückgeführten Subjekts in das Dasein hinein. Das Dasein ist, im Grundansatz jedenfalls, nicht mehr gleichzusetzen mit einer Gestalt der „Subjektivität“. Man kann nämlich die Ganzheit des Daseins nicht so deuten, daß es eine in sich selbst als reine Subjektivität abgeschlossene Gestalt bildet, die sich selbst ein Ende und eine Grenze seiner selbst sucht, von der aus es sich als Ganzes in den Blick bringen kann[244]. Eine solche Interpretation hat zwar gegenüber jeder „realistischen“ Objektion (vgl. gleich die Forderung nach einem „Werfer“ der Geworfenheit) einen kaum zu überschätzenden Vorteil, den man angesichts der zahlreichen Einwände im obigen Sinn auch heute noch betonen muß. Aber bei einer näheren Betrachtung stellt sie sich auch in gleicher Weise als gefährlich heraus, weil sie im Grunde die durch die Seinsfrage bedingte offene Struktur des *„aus sich selbst“* umfälscht in eine in sich abgeschlossene Subjektivität. Die existenziale Analytik soll doch erst erbringen, was denn diese „selbst“ ermöglicht. Daß Heidegger selbst die Offenheit dieser Strukturzusammenhänge auch noch in Einzelheiten beobachtet, glaube ich dem bereits vorher zitierten Zusammenhang entnehmen zu können, worin zwar die Verschlossenheit des ontischen *Woher* und *Wie* betont wird, keineswegs jedoch ein mögliches *„Wohin“,* das „verborgen“ und „verhüllt“ wäre, für unsinnig erklärt wird. Eher wird sogar die Dimension einer solchen Möglichkeit offengehalten, wenn unmittelbar der *ekstatische* Charakter der Faktizität betont wird. Ist es unmöglich, daß sich das Dasein auf Möglichkeiten hin entwirft und aus Möglichkeiten seiner (dimensional nicht völlig ausgelegten) *Existenz* hin sich so versteht, daß es sich eines – wie immer auch noch auszulegenden – „Wohin“ inne wird?

Ich meine, daß in „Sein und Zeit“ nur ein „Wissen“ um ein ontisches Woher und Wohin abgelehnt wird, das versucht, dem Dasein einen Grund zu geben, der *„vor“* und *„außer“* dem Entwurf und dem Seinkönnen des Daseins liegt; wohl aber *ist* die *Mög-*

---

243 Vgl. W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 46: „Im Gegenzug zu dieser theologisch gedachten Endlichkeit sucht Heidegger die Endlichkeit als Wesen des Daseins allein aus diesem selbst zu begründen. Das heißt nicht mehr und auch nicht weniger als ‚Sein und Zeit‘ ist ein ‚gott-loses‘ Buch. Indem das Dasein sich aus sich selbst versteht, hat es schon der Theologia abgesagt“. – Ich würde lieber sagen, daß sich Heidegger einer *bestimmten* Interpretation theologischer Wahrheiten gegenübersieht; aber die Fundamentalontologie liegt überhaupt nicht so sehr „gegen“ die Theologie, sondern die existenziale Analytik verläuft in einem Ursprungsgebiet, das „vor“ der traditonellen Theologie liegt. In Konflikt kommt Heidegger mit der Theologie nur, sofern sich die *ontologischen* Grundstrukturen der durchschnittlichen Theologie als einzig mögliche behaupten und so überhaupt kein „vor“ mehr zulassen können. Und Heidegger wehrt sich gegen die Theologie in diesem Verstande, sofern diese nicht sehen will, daß sie überhaupt von solchen Strukturen abhängig ist. Diese unzureichenden Vor-Bemerkungen zu einem weiten Thema sollen hier genügen. Vgl. auch Anm. 247.

244 Vgl. W. Schulz, a.a.O., S. 45 und ders., Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers, a.a.O., S. 74, wo die eben skizzierte Interpretation deutlicher erscheint.

lichkeit eines weiteren Verstehens noch im Bereich des Daseins grundsätzlich „da“, wenn das Dasein wirklich gemäß seiner eigenen Seinsart „primär Möglichsein“ ist. Wenn man nicht das Dasein im Sinne einer Subjektivität abschließt, ist gar nicht so leicht zu behaupten, was denn für das Dasein ein „Äußeres“ und ein „Fremdes“ ist. Es ist nicht schwer zu sehen, daß diese Frage noch keineswegs in „Sein und Zeit“ *definitiv* entschieden sein kann, wenn der ontologische „Zirkel“ des Daseins einigermaßen beachtet wird. Nicht gesagt ist damit, daß sich nicht im Verlauf der Explikation des Daseins „Engpässe“ ergeben, die das Dasein wider Willen in seiner Seinsart gefährden.

Ausgeschlossen ist also nur eine ungemäße *Auslegung* eines möglichen Verstehens des Daseins in seinem „Wohin“ und „Woher“[245]. Eine solche tritt uns entgegen in dem auch heute noch[246] billig von Hand zu Hand weitergereichten „Einwand“, wo ein Geworfenes sei, müsse ein „Werfer“ sein, der außerhalb und „unabhängig“ vom Dasein wirke. Ich denke, daß durch unsere bisherigen Erörterungen offenbar geworden ist, daß eine solche These nicht bloß die Verkennung der Seinsart des Daseins bedeutet, sondern daß sie durch ihren Ansatz noch in einer Bahn denkt, aus der heraus *jedes* Verständnis von „Sein und Zeit“ völlig ausgeschlossen bleibt. Das gilt auch dann noch, wenn man den „Werfer“ mit den etwas freundlicheren Eigenschaften der Liebe und der Güte ausstattet. Das ontologische Grundmodell hinsichtlich des Seienden bleibt dasselbe[247].

Das Dasein wird nicht Herr über sein Sein, d.h. es kann nicht bis zu einem Nullpunkt zurückgehen und es einmal in seinem Ursprung ansehen. Dasein läßt sich überhaupt nie betrachten vom festen Stand eines *noch nicht* entworfenen Standpunktes aus. Jede mögliche „Sicht“ und jede mögliche Handlung ist schon „geworfen“. Wir haben den Entwurf nie in der Hand; dennoch *ist* der Entwurf nicht ohne uns. Wir kommen hinter die Geworfenheit des Daseins nicht zurück, um unser „An-sich“ in den Blick zu bringen; gleichwohl zeigt sich gerade in dem „Daß es ist und zu sein hat“ das ursprüngliche Wesen das Daseins: *daß* es schon immer In-der-Welt-sein ist, d.h. inmitten des Seienden im Ganzen angewiesen bleibt auf dieses. Diese Angewiesenheit ist ihrer selbst nicht mächtig. Der Entwurf ist nie eine causa sui, die in einem Selbstentwurf sich als das Sich-Wissen des absoluten Geistes verstehen kann. Heidegger läßt nicht ab, die Gewor-

---

245 Ob für ein angemessenes Verstehen noch die Rede sein darf von einem „Wohin“ und „Woher“, könnte erst in einem explizit durchgeführten Entwurf gezeigt werden. Vermutlich würde sich *im* Wohin auch das Woher offenbaren.

246 Zuletzt noch (1960) Hans Jonas in dem oben (Anm. 188) angeführten Zitat aus dem in „Kerygma und Dogma“ erschienenen Aufsatz (S. 170).

247 Das besagt nicht, daß in der überkommenen theologischen Betrachtung und in dem reichen geistlichen Überlieferungsgut nicht viele Ansätze liegen, die entweder sich in einem indifferenten Auslegungsmodus halten oder aber in einer „Destruktion“ echte Verstehensmöglichkeiten bieten, die in einer „Wiederholung“ wesentlich mehr sagen können und zeigen können. Jedenfalls hat die vielgeschmähte Tradition es sich nicht zu leicht gemacht und in Gott nur den „Realitätenbesitzer“ gesehen. Die Metaphysik hat auch immer schon gegen die „Metaphysik“ (in Heideggers Sinn) gedacht, so daß es *auch* ein Verlust an Möglichkeiten bedeutet, wenn man die gesamten Aussagen aller Theologie auf diese angeblich eindeutige Ebene reduziert und nivelliert. Heidegger unterscheidet sich hier von vielen seiner Gefolgsleute, indem er überhaupt einmal aus eigenen Studien um diese „noch viel ungehobene weiterführende Arbeit“ (SZ 22) weiß und sie im Auge behält (SZ 427 Anm. 1.). Daß Heidegger aber auch hermeneutisch und theologisch die notwendigen Differenzierungen sieht, sei nur angemerkt durch *einen* Verweis (Ho 19): „... dann ist der Glaube aus einer Philosophie her gedeutet, deren Wahrheit in einer Unverborgenheit des Seienden beruht, die anderer Art ist als die im Glauben geglaubte Welt“. Das alles zeigt, wie wenig geleistet ist mit „eindeutigen“ Bannsprüchen und mit „einseitigem“ Nachreden.

fenheit des Entwurfs zu betonen[248]. Aus der weiteren Auslegung des einheitlichen gedachten „geworfenen Entwurfs“ lichtet sich uns die Struktur des „Grundes“ auf, in welcher „Transzendentalität“ des „Grundes“ geklärt werden muß, der das Dasein *ist.* Die Bestimmung des „geworfenen Entwurfs“ scheint so widersprüchliche Elemente in sich zu tragen, daß wir zögern, diese „Einheit“ überhaupt weiterdenken zu können. Aber der Aufweis ihrer Zusammengehörigkeit erweist sich wieder so einsichtig und vernünftig, daß wir bei der Aufgabe bleiben müssen. Wenn diese zu denkende Einheit immer rätselhafter wird, darf das kein endgültiger Einwand sein gegen unser Unternehmen. Es wird sich sogar nicht empfehlen, allzu bekannte Begriffe einzuführen, um diese Einheit zu bezeichnen und zu „erklären“. So schneiden wir uns eher den Weg zu weiteren Fragen ab, wenn wir uns zufriedengeben, die merkwürdige Einheit von „Entwurf“ und „Geworfenheit“ zusammen mit anderen Elementen als „Dialektik“ zu bezeichnen[249]. Freilich behalten wir diese Möglichkeit so im Auge, um zu sehen, wie denn die Dialektik selbst zu deuten ist von der erreichten Interpretation der einheitlichen Ursprünglichkeit des „geworfenen Entwurfs“. Wir bleiben einfach einmal dabei, das Dasein in dieser Enthüllung seines Seins weiterzuverfolgen. Die einzige Stätte für die Einheit unseres „geworfenen Entwurfs“ finden wir, wenn wir erkennen, daß darin das Dasein *ist.* Aber das „Sein“ soll uns nicht die Nacht sein, in der alle Kühe gleich schwarz sind. Das Dunkel kann sich nur lichten, wenn wir, gemäß dem methodischen Gang von „Sein und Zeit“ selbst, der geheimen Trägerschaft des gelegten „Grundes“ einmal folgen in und mit den Mitteln der existenzialen Analytik.

m) Die Analyse des alltäglichen Seins des Daseins und der daraus gewonnene Begriff der existenzialen Bewegung

Wenn die Geworfenheit des Daseins in keiner Weise jene nihilistische und gnostische Ausgesetztheit in den kahlen Raum einer von Grund auf feindlichen Welt bedeutet, dann müssen wir weiter klären, wie sie in die Existenz wirft. Wir benützen dazu die Analysen des alltäglichen Seins des Daseins[250], die sich sammeln im Begriff des Verfallens. Wir haben ja bei der Analyse von Befindlichkeit und Verstehen immer vorausgesetzt, daß das Sein des Daseins diesem selbst „eigentlich“ erschlossen sei. Zwar sprachen wir davon, daß sich zunächst und zumeist die Stimmung nicht an das in ihr Erschlossene kehrt; aber wir beachteten diese Abkehr nicht selbst als Phänomen. Wir nehmen ihre Aufweise zu Hilfe, um die spezifische Weise in den Blick zu bringen, wie das Dasein in seinem Sein diesem Sein selbst überantwortet ist, um es existierend zu sein, d.h. wir wollen das „Aus-stehen“ des „Wesens“ des Daseins (Existenz) an ihm selbst sich bekunden lassen. Die Seinsart und Seinsweise dieses inneren „Auseinandertretens“ lassen wir uns vorgeben durch die Phänomene des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit. Eine Zusammenfassung der Analysen soll uns vorbereiten, die einzigartige *Bewegungsart* des Daseins zu erfassen, die Heidegger im „Verfallen“ ausfindig macht.

---

248 Vgl. 145, 181, 192, 276 u.ö.

249 Ein solcher Versuch findet sich in der Darstellung von A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 5 (1950), S. 547-567; doch ist der Umfang der Darstellung Diemers zu beschränkt, um voll erkennen lassen zu können, wie er sich diese „Dialektik“ denkt. Entsprechend ist ein Urteil darüber kaum möglich.

250 Vgl. SZ 166-180 (§§ 35-38).

Das Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus den Möglichkeiten des Alltags. Die Analyse des Man ergab schon früher, daß sich das Dasein die „Last“ seines „Daß es ist und zu sein hat“ abnehmen läßt durch das Man, das der Tendenz des Daseins, diese „Last“ leichtzunehmen, entgegenkommt. Das Dasein fängt so den „Wurf“ seines Geworfenseins gar nicht selbst auf und trägt sie auch nicht aus. Das zeigt sich z.B. in dem, was Heidegger das „Gerede“ nennt. Das verstehend-entwerfende Dasein, das sein Seinkönnen artikulierend auslegt, ist schon in seinem Wesen „Rede“, ohne daß es sich eigens durch stimmliche Verlautbarung aussprechen muß. Zum redenden Sprechen gehören sogar *Hören* und *Schweigen* als Möglichkeiten. Der Schweigende, der nicht mit dem „Stummen“ zusammenfällt, kann sogar viel zu sagen haben und in einer eigentlichen und reichen Erschlossenheit seiner selbst sich befinden. Das ausgesprochene Wort aber birgt schon in sich eine Auslegung des Daseinsverständnisses. Die Weise dieses Auslegens geschieht selbst in der Seinsart des Daseins. „Ihr ist das Dasein zunächst und in gewissen Grenzen ständig überantwortet, sie regelt und verteilt die Möglichkeiten des durchschnittlichen Verstehens und der zugehörigen Befindlichkeit“[251]. Mit der Faktizität ist das Dasein auch schon einem in der Auslegung hinterlegten und verwahrten Weltverständnis überantwortet; nicht immer aber gelingt es der sichaussprechenden Rede (der „Mitteilung“), „den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen“[252]. Die mitgeteilte Rede kann weitgehend „verstanden“ werden, ohne daß sich der Hörende in ein ursprüngliches Verstehen bringt, das selbst in einem wesenhaften Sinne erschließt. „Man versteht nicht so sehr das beredete Seiende, sondern man hört schon nur auf das Geredete als solches. Dieses wird verstanden, das Worüber nur ungefähr, obenhin; man meint *dasselbe,* weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht“[253]. Das Reden verliert den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, so daß es sich nicht müht um eine ursprüngliche Zueignung des Seienden: das Sein besteht eher im Miteinanderreden und im Besorgen des Geredeten. Das Geredete selbst nimmt sich immer mächtiger aus und bekommt selbst autoritativen Charakter, der von sich aus zum *Nach- und Weiterreden* einlädt. Das „Gerede“ bleibt aber so nicht allein im Bereich des lautlichen Nachredens; durch Vermittlung Gesehenes und eigens Erblicktes, Angelesenes und Angehörtes herrschten und bestimmten darüber, was *ist.* Das Gerede versteht alles ohne vorgängige Zueignung der Sache. So verschließt das Gerede die ursprünglich erschlossene Welt; das ist nicht ein Akt bewußter und überlegter Täuschung, sondern bereits das „bodenlose“[254] Weitersa-

---

251 SZ 167f.

252 SZ 168.

253 SZ 168.

254 „Bodenlos“ bedeutet hier offenbar das Versäumte des verweilenden und eigentlich sich um sein In-der-Weltsein sorgenden Verstehens, so daß die echte Geworfenheit in die Seinsbezüge zur Welt, zum Mitmenschen und zu sich selbst abgeblendet sind auf eine sich verlierende und vergessende Schwebestellung; das Fehlen solcher Bodenständigkeit macht das Dasein „bodenlos“ (SZ 168). Solchermaßen verstanden, steht „Boden“ in enger Berührung mit dem echten Verstehen seines „Daß es ist und zu sein hat“. In dieser Richtung laufend, wird das Wort „Boden“ zu einem entscheidenden Grundwort der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“. Schließlich ist der Zusammenhang dessen, was in WG „Boden“ heißt, mit dem späteren Begriff der „Erde“ nicht zu übersehen. Diesem Verständnis von „Boden“ widerspricht nicht ein beinahe entgegengesetzter Begriff von „Bodenlosigkeit“ in SZ 170: die „Unheimlichkeit“ des Daseins erscheint als „Bodenlosigkeit“, d.h. als eigentliches und „weites“ In-der-Welt-sein gegenüber einem bei der „Welt“ aufgehenden, verfallenden und nur mit der Verlorenheit „vertrauten“ Dasein. Solche Erfahrung der Bodenlosigkeit erfährt in ande-

gen und Nachreden sorgen dafür, daß sich das, was im „Sagen“ als Offenbares und Entdeckendes ist, verschließt, weil es nicht zurückgeht auf den Boden des Beredeten.

Das Man zeichnet die Befindlichkeit so sehr vor, daß wir zunächst überhaupt in dieser alltäglichen Ausgelegtheit sind. Sie hält jedes neue Fragen und jede Auseinandersetzung, jedes ursprünglich Geschöpfte und mühsam Errungene nieder und hält das ursprüngliche Verständnis hintan. Das Dasein kann sich nicht leicht und schnell dieser alltäglichen Ausgelegtheit entziehen. „In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer „Welt“ an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet“[255]. Das Gerede bestimmt schon vorgängig über die Gestimmtheit, in der sich der Verstehende von der Welt angehen läßt. Es entlastet das Dasein so in seinem Sein. Aber wenn dieses eigens sich in seinem Entwerfen durchsichtig erschlossene und in seinem Überantwortetsein an es selbst sich aufgegebene Dasein solchermaßen sein Sein sich abnehmen läßt, bedeutet das, daß ihm die Wurzel seines „eigentlichen“ Menschseins ständig entwurzelt wird. „Das Gerede ... ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsver-

---

rer Weise die „Schwebe“ und verweist auf die Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“. – Der Begriff des „Bodens“ ist übrigens nicht unvorbereitet von Heidegger übernommen. Ich verweise nur auf Kants Bemerkungen in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft (B XVII, ed. Weischedel V, S. 245ff.): „Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntnis derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhältnisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. – Der Teil dieses Feldes, worin für uns Erkenntnis möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen. Der Teil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen. Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, domicilium); weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig, sind.“ Der „Boden“, auf welchem die Philosophie ihr Gebiet errichtet und ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, „ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, sofern sie für nichts mehr als bloße Erscheinungen genommen werden“; in dem unbegrenzten, aber auch unzugänglichen Feld des Übersinnlichen finden wir keinen Boden für uns in theoretischer Erkenntnis; „ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber, in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe, keine andere als praktische Realität verschaffen können“. Vgl. dazu den schon erläuterten Begriff des „Standpunktes“ und der „Perspektive“; ich muß hier den Begriff des „Bodens“ bei Hegel übergehen (Phän., S. 511ff.). Gegen Kants Intention setzt sich ein Begriff des „Bodens“ durch in der „Ideologiekritik“: Die wahre Geschichtsauffassung „hat in jeder Periode nicht, wie die idealistische Geschichtsanschauung, nach einer Kategorie zu suchen, sondern bleibt fortwährend auf dem wirklichen Geschichts*boden* [von Marx gesperrt!] stehen, erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis ...“ (K. Marx, Frühschriften, S. 368). – Schließlich begegnet der Begriff des Bodens in einer wieder veränderten Stellung bei Graf Yorck von Wartenburg, wenn er schreibt (Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle a. d. S. 1923, S. 250): „Wenn man Philosophie als Lebensmanifestation begreift, nicht als Expektoration eines bodenlosen Denkens, bodenlos erscheinend, weil der Blick von dem Bewußtseinsboden abgelenkt wird, so ist die Aufgabe wie knapp im Resultate, so verwickelt und mühsam in seiner Gewinnung.“ Diesen Satz zitiert Heidegger endlich in SZ 402. Der in WG entscheidend gebrauchte Titel ist also bereits vorgezeichnet. Ich hoffe, daß durch die ausführlichen Zitate auch die Unterschiede gegen Heidegger klargeworden sind. Vgl. auch Husserls mehrfache Rede vom „absoluten Seins*boden*“ (I. Abschnitt).

255 SZ 169.

ständnisses. Es kommt jedoch nicht als vorhandener Zustand an einem Vorhandenen vor, sondern existenzial entwurzelt ist es selbst in der Weise der ständigen Entwurzelung“[256]. Das Dasein ist von den primären und ursprünglichen Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein abgeschnitten. Es hält sich in einer grundlosen Bodenlosigkeit, darin das Gerede dennoch sorgt, daß es in seiner Weise sein Wesen als In-der-Welt-sein erfüllt: es ist immer bei der „Welt“ und bei den Anderen. Die Sachen sind so, wie man sagt und weiß, hört und versteht.

Das In-der-Welt-sein geht zunächst in der besorgten Welt auf. Wenn es aber seine Umsicht unterbricht oder mit seiner Arbeit fertig wird, wird die Sorge nicht verschwinden, sondern sie legt sich in die freigewordene Umsicht. Es ist nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist. „Als wesenhaft ent-fernende verschafft sie [die freigewordene Umsicht] sich neue Möglichkeiten des Ent-fernens“[257]. Die Welt wird nur noch in ihrem *Aussehen* „interessant“. Das Dasein läßt sich ganz vom Aussehen der Welt mitnehmen und nähert sich das Ferne lediglich deshalb, um es zu *sehen* und anzuschauen. Die Neugier will das Gesehene nicht in einem eigentlichen Sinne „verstehen“, d.h. sie will nicht in ein Sein zu ihm gelangen. „Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. *Nicht* um zu erfassen und *um wissend in der Wahrheit zu sein,* geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt. Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim nächsten charakterisiert“[258]. Die Neugier besorgt sich ständig die Möglichkeit neuer *Zerstreuung.* Unverweilen und Zerstreuung sorgen dafür, daß das Dasein nicht mehr wesenhaft *in* einer Welt ist; die Neugier ist überall und nirgends. Das Dasein ist in die *Aufenthaltslosigkeit* gefallen. Das Überall-und-nirgends-sein ist aber nicht nichts, – genausowenig wie das Man und das allesverstehende Gerede. Gerede und Neugier als die Seinsweisen der Rede und der Sicht in ihrer Alltäglichkeit sind auch nie getrennt, „sondern *eine* Weise zu sein reißt die *andere* mit sich“[259]. Aber wo beide ohne jede Grenze und ohne die Muße des Verweilens ständig auf der Flucht sind vor ihrem eigenen Sein, wird bald nicht mehr erkennbar, was in einer echten Weise erschlossen und ursprünglich „erobert“ worden ist; „alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch“[260].

Überall hat sich diese *Zweideutigkeit* festgemacht. Lassen wir die glänzenden Analysen Heideggers selbst sprechen. „Nicht nur kennt und bespricht jeder, was vorliegt und vorkommt, sondern jeder weiß auch schon darüber zu reden, was erst geschehen soll, was noch nicht vorliegt, aber ‚eigentlich‘ gemacht werden müßte. Jeder hat schon immer im voraus geahnt und gespürt, was andere auch ahnen und. spüren. Dieses Auf-der-Spur-sein, und zwar vom Hörensagen her – wer in echter Weise einer Sache ‚auf der Spur ist‘, spricht nicht darüber -, ist die verfänglichste Weise, in der die Zweideutigkeit Möglichkeiten des Daseins vorgibt, um sie auch schon in ihrer Kraft zu ersticken“[261]. Und wenn es an die „Arbeit“ geht, hat die Zweideutigkeit schon dafür ge-

256 SZ 170.
257 SZ 172.
258 Ebd.
259 SZ 173.
260 Ebd. – Vgl. auch damit die oben gegebene Bestimmung der „Indifferenz“ (Anm. 85).
261 SZ 173.

sorgt, daß das Interesse für die Sache hinschwindet. Die Zweideutigkeit ist im Wesen Unverbindlichkeit. Sie versagt die Gefolgschaft, wenn die Durchführung des „Geahnten“ und „Gespürten“ zur Tat aufruft. „Denn mit dieser wird das Dasein je auf sich selbst zurückgezwungen. Gerede und Neugier verlieren ihre Macht. Und sie rächen sich auch schon. Angesichts der Durchführung dessen, was man mit-ahnte, ist das Gerede leicht bei der Hand mit der Feststellung: das hätte man auch machen können, denn – man hat es ja doch mitgeahnt. Das Gerede ist am Ende sogar ungehalten, daß das von ihm Geahnte und ständig Geforderte nun *wirklich* geschieht. Ist ihm ja doch damit die Gelegenheit entrissen, weiter zu ahnen“[262]. In solcher Weise versieht sich das Dasein in seinen Entwürfen und echten Seinsmöglichkeiten. Es ist immer „da“, wo alles geschieht und sich im Grunde doch nichts Wesentliches ereignet. Aber für die Zweideutigkeit, die aus dem Gerede und der Neugier kommen, ist hier das „lebendige Leben“ und das Notwendige, das der Mensch „braucht“. „Diese Zweideutigkeit spielt der Neugier immer das zu, was sie sucht, und gibt dem Gerede den Schein, als würde in ihm alles entschieden“[263]. So erstreckt sich die Zweideutigkeit aber nicht nur auf die Welt. Gerade auch das Miteinandersein ist erschlossen aus dem durchschnittlichen und alltäglichen „Leben“. Der Nachbar ist für mich „da“ aus dem, was ich schon von Großvaters Zeiten über ihn weiß. Und der Herr XY begegnet mir zunächst einmal aus dem her, wie man mich über ihn informiert hat. „Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede. Jeder paßt zuerst und zunächst auf den Andern auf, wie er sich verhalten, was er dazu sagen wird. Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander“[264]. Dasein selbst ist In-der-Welt-sein; doch zunächst und zumeist hat es seine Möglichkeiten des Verstehens sich aus der „Welt“ vorgeben lassen. Es trägt sein Geworfensein, dieses *„Daß* es *selbst ist* und zu sein hat“, nicht aus. Das zeigt sich uns an bestimmten Phänomenen.

Der Aufweis dieser Phänomene und die Genialität des Sehens im Aufdecken des Sachverhalts haben zweifellos die Bewunderung gesteigert für Heideggers „Sein und Zeit“. Selbst in Kreisen, wo man Heidegger grundsätzlich nicht günstig gesonnen ist, muß man in aller Kritik sagen: „Zugegeben, es gibt vor allem in ‚Sein und Zeit‘ einige großartige phänomenologische Analysen“[265]. Aber was soll das „Großartige“ dieser Analysen? Soll es mächtig „Eindruck“ verschaffen, Bewunderung erregen und Beifall, Ruhm und Ehre hervorrufen? Will es die ganze Morbidität, das schleichende Mißtrauen und die heimliche Verkommenheit der menschlichen Gemeinschaft, der bürgerlichen Gesellschaft und des „alten Europa“ überhaupt geißeln? Ist es ein moralisierendes Freilegen der Schattenseiten im menschlichen Dasein, ein Beweis für die Verderbtheit der menschlichen Natur und eine rechtfertigende „Quelle“ für umstürzlerische Versuche? Erfreut der Verfasser von „Sein und Zeit“ sich in der zynischen Malerei der Nachtseiten

---

262 SZ 174.

263 Ebd.

264 SZ 174/175.

265 So ein Freund Karl Löwiths, „dessen Urteil den Vorzug hat, daß es nicht durch persönliche Schülerschaft in das Für und Wider um Heideggers Werk und Person verstrickt ist“; Löwith zitiert diesen Brief im Hinblick auf „die denkwürdigen zwanziger Jahre, deren Schlagwort ‚Umbruch‘ und ‚Aufbruch‘ und also ein Bruch mit der Überlieferung war“ (K. Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. S. 108/109).

des Menschenwesens – oder ist er ein heimlicher und verkappter Theologe, der in besonders attraktiver Weise das Elend und die Kümmerlichkeit des gefallenen Menschen hervorzieht – oder ist er einer jener Kulturkritiker, die das Ende eines Zeitalters demonstrieren durch eine Schilderung des Niedergangs und des Kleinbürgerlichen, vielleicht alles nur deshalb, um sich genug Material zu holen für die Idee der Umwälzung alles Bestehenden?

Nun, wir haben die Antwort schon gegeben. Heidegger selbst lehnt solche „Aspirationen“ ab, und wir haben kein Recht, ihm das grundsätzlich zu bestreiten, zumal er sich selbst so verstehen wollte, bevor auch nur die „Wirkungen“ solcher Deutungen sichtbar geworden sind oder sich Phänomene, Doktrinen, Theorien, Weltanschauungen und Aneignungen darboten, die sich als legitime „Wirkungen“ verstanden. Überhaupt bleibt dies ein wenig beachteter Zug in „Sein und Zeit“, daß Heidegger mit einer erstaunlichen Wachsamkeit um die Mißverständnisse wußte; fast jede durchschnittliche Kritik ist von ihm in „Selbst-Einwänden“ vorweggenommen; Wesentliches ist mindestens angedeutet, wenn auch nicht ausgeführt; vieles bewußt offengelassen; manches ausdrücklich auf die Spitze getrieben. Gerade die oben in engem Anschluß an Heidegger skizzierten Aufweise haben nur den Sinn, eine weitere Dimension der ursprünglichen Seinsart des Daseins zu enthüllen: das Verfallen als einen existenzial-ontologischen Bewegungsbegriff.

Gerede, Neugier und Zweideutigkeit zeigten, daß das Dasein zunächst und zumeist *bei* der besorgten „Welt“ ist. „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt‘ verfallen. Die Verfallenheit an die ‚Welt‘ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird“[266]. Diese Uneigentlichkeit des Daseins in der Entwurzelung bedeutet keinen Verlust des Seins. Das Aufgehen des Daseins in der „Welt“ ist vielmehr ein Sichverlegen. Das Dasein ist im Verfallen nicht einfach „verfallen“ im Sinne eines sich in seinem eigentlichen Seinsbestand auflösenden Vorhandenen; Dasein *ist* als geworfener Entwurf in seinem Wesen gerade im Verfallen verfall*end;* das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst; auch wenn es an die „Welt“ verfällt, verfällt es nicht an etwas Fremdes oder ihm Äußerliches, darauf es nachträglich stößt. Wenn es als verfallendes Dasein von der „Welt“ und dem Mitdasein benommen ist, ist es gerade *von sich selbst* abgefallen. Von sich *selbst* abgefallen bedeutet aber, daß es den Wurf der Geworfenheit in die Existenz nicht aufgefangen und sich zur Aufgabe gemacht hat, sondern sich in diesem Wurf von den verführerischen Stimmungen des Man die Last des Selbstseins abnehmen ließ. Das In-Sein ist kein betrachtendes und handelndes Gegenüberstehen zu einem Objekt oder zur Welt. „Trotzdem mußte der Schein bleiben, das In-der-Welt-sein fungiere als starres Gerüst, innerhalb dessen die möglichen Verhaltungen des Daseins zu seiner Welt ablaufen, ohne das „Gerüst“ selbst seinsmäßig zu berühren. Dieses vermeintliche „Gerüst“ aber macht selbst die Seinsart des Daseins mit“[267]. Welche Struktur zeigt nun diese „Bewegtheit“ des Verfallens?

Das Gerede, dessen Möglichkeit in der Seinsart des Daseins selbst beruht und dessen Herrschaftsmöglichkeit sich das Dasein selbst vorgibt, bereitet dem Dasein selbst die beständige *Versuchung* zum Verfallen. Gerede und Zweideutigkeit bilden die Vermeintlichkeit aus, die darin herrschende Erschlossenheit des Daseins gewähre echte und wah-

266 SZ 175.
267 SZ 176.

re Möglichkeiten eines „lebendigen Lebens“, so daß sich in das Dasein eine *Beruhigung* einschleicht, für die alles „in bester Ordnung“ ist. Die Beruhigung in diesem uneigentlichen Sinn bringt nicht Stillstand und „Ruhe“, sondern gesteigerte und erhöhte Geschäftigkeit und Betriebsamkeit. Das Dasein treibt sich in allem herum und gibt sich mit allem ab. „Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, *was* denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß“[268]. In diesem hemmungslosen Verstehen und Betreiben gleitet das Dasein immer mehr der *Entfremdung* zu, in der sich ihm selbst das eigenste Seinkönnen verbirgt und sich die Unbedürftigkeit hinsichtlich eines eigentlichen Verstehens durchsetzt. Solche entfremdende Hemmungslosigkeit treibt das Dasein nicht von seinem Sein ab, sondern liefert es einer möglichen Seinsart *seiner selbst* aus; solche Entfremdung verschließt dem Dasein seine eigensten Möglichkeiten und jede Eigentlichkeit überhaupt. Das Dasein *verfängt* sich selbst in ihm selbst.

Diese Phänomene der Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis) bringen die „Bewegtheit“ des Daseins in ihrer existenzialen Konkretion zum Vorschein. Heidegger nennt diese „Bewegtheit“ des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz* [269]: „Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“[270]. Was wir früher z.B. im Phänomen der Gleichursprünglichkeit von Verstehen, Befindlichkeit und Rede sahen, bekommt in der existenzialen Konkretion des Verfallens seine Bewegtheit: *eine* Weise zu sein reißt die *andere* mit sich; Neugierde und Gerede geben sich die Sicherheit und Bürgschaft eines aufsteigenden und eines „konkreten Lebens“: mehr und mehr steigern sich das lauteste Gerede und die findigste Neugier, um den „Betrieb“ im Gang und „auf dem Laufenden“ zu halten. Sie reißen einander mit und ziehen sich zu neuen Entdeckungen, weil sie auch noch in uneigentlichen Seinsmodi *Weisen* des *Daseins*

---

268 SZ 239.

269 Die Interpretation der Selbst-Entfremdung als Moment des Verfallens zeigt den weiten Rahmen der existenzialen Analytik. Heidegger kann die Selbst-Entfremdung so weit sehen, daß er schreiben kann: „Ist man doch *das,* was man besorgt“ (SZ 322). Aber solche Entfremdung ist die Voraussetzung für das, was etwa bei Karl Marx Selbstentfremdung bedeutet, – ähnlich vielleicht, wie die Hegelsche Entzweiung jeglicher Entfremdung vorausgeht; die *positive* Bedeutung der Entzweiung (z.B. zwischen Göttlichem und Weltlichem) besteht darin, daß sie noch einer weiteren und fortgeschrittenen Form der Einheit fähig ist; die Entfremdung dagegen verhärtet und verewigt die Entzweiung durch die Leugnung jeder Synthesis und Identität; es bleibt die Aufrechterhaltung des Widerspruchs in der „offen gehaltenen Wunde der Negativität“. Auch bei Heidegger ist das Verfallen und die Selbstentfremdung nicht definitiv; das würde schon der Seinsart des Daseins widersprechen. Die Analyse der Angst und des Todes sollen das Dasein aus seinem Verlorensein an die „Welt“ sammeln und bereitmachen für die Übernahme der wesentlich eigensten Möglichkeiten, die dann auch zugleich ein echtes Miteinandersein ermöglichen. Dennoch läßt sich ein eigentliches Dasein nur in der ständigen Auseinandersetzung mit den verfallenen Tendenzen im Dasein erstreiten. Auf weitere Probleme, die hier sehr wesentlich sind (z.B. vor allem den „Zusammenhang“ von Entzweiung, Aufhebung und ontologischer Differenz), kann ich nicht eingehen. Die Verfolgung dessen, was hier angedeutet ist, wäre Thema einer eigenen Untersuchung. Übrigens ist die Lehre vom „Verfallen“ nicht so unerhört neu, daß sie nicht in den veränderten Grundstellungen der abendländischen Metaphysik eine Entsprechung hätte: (vgl. z.B. Platons „Seelensturz“, die Fortentwicklung dieser Motive im Neu-Platonismus und schließlich die verschiedenen philosophischen Interpretationen des „Sündenfalls“, bis dieser selbst bei Hegel wieder als „ewiger Mythos“ zu einer Art „Natur“ wird. Auch hier wäre Ähnliches zu sagen wie zur „Faktizität“ (oben).

270 SZ 178.

sind; sie gründen selbst in der Möglichkeit eines eigentlichen Seins zu den Möglichkeiten der Existenz. Aber im Verfallen reißt die Bewegungsart des Absturzes das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. „Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*“[271].

Der Wirbel und der Absturz zeigen die spezifische Bewegtheit der Geworfenheit. „Die Geworfenheit ist nicht nur nicht eine ‚fertige Tatsache‘, sondern auch nicht ein abgeschlossenes Faktum. Zu dessen Faktizität gehört, daß das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird. Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen läßt, gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Dasein existiert faktisch“[272]. Nichts anderes steckte schon in unserer formalen Anzeige der Faktizität: „Daß es ist *und zu sein hat“,* wobei dieses Zusein selbst in seinem Wesen aus der Seinsweise dieses „Daß“ stammt. Der Wurf des Geworfenseins wird nicht einfach dadurch zum „Stehen“ gebracht, daß das Dasein „da“ ist[273]; sonst wäre die Geworfenheit wieder verstanden im Sinne eines von außen erwirkten und vollzogenen Geworfenseins. Zunächst und zumeist ist das Dasein an seine „Welt“ verloren. Das Verstehen als Sein-Können hat sich dahin verlegt. Das Entdeckte und Erschlossene ist darin durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit verstellt. „Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich – aber im Modus des Scheins. Im gleichen sinkt das vordem Entdeckte wieder in die Verstelltheit und Verborgenheit zurück. *Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der ‚Unwahrheit‘*“[274]. Das sind wesentliche Sätze, die ganz entscheidende Einsichten zum Vorschein bringen.

n) Die Phänomene der Verstellung und Verdeckung, ihr Bezug zur Kantischen Lehre vom „transzendentalen Schein“ und die wesenhafte Zweideutigkeit der Verbergung,

Einmal ist darin gesagt, daß auch im hartnäckigsten Verfallen und in den bezwingensten Verführungen des Daseins „Sein“ erschlossen ist; Dasein ist *in seinem Wesen* in einem „Bezug“ zum Sein. Das Sein *zum* Seienden kann nicht ausgelöscht werden, wohl aber kann ihm sein Wurzelboden verschlossen und verdeckt werden. „Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen“. Es zeigt sich im Modus des Scheins. So muß das Dasein entdeckend und erschließend das Seiende *gegen* den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen und sich in dieser ursprünglichen Entdecktheit immer wieder neu die Wege des Verstehens offenhalten. „Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub.* Der Weg des Entdeckens wird nur gewonnen im κρίνειν, im verstehenden Unterscheiden beider und Sichentscheiden für den einen [Weg des Entdeckens oder Verbergens]“[275].

---

271 SZ 178.
272 SZ 179.
273 Vgl. SZ 384.
274 SZ 222.
275 SZ 222/223 unter Hinweis auf die Lehre von der Wegscheidung bei Parmenides, die Heidegger EM 80ff. in erweiterter Form interpretiert (vgl. bes. EM 81f., 83, 84ff., 86, 87). In großer Nähe dazu

Damit hat Heidegger nicht nur die wesentlichen Elemente dessen, was Wahrheit ist, genannt; auch nicht nur die entscheidenden ersten Schritte einer Interpretation des frühgriechischen Denkens gegeben. Heidegger glaubt, mit der Einsicht in die wesentliche Zugehörigkeit der Unwahrheit zur Wahrheit des Daseins „erst die Wurzel gefunden zu haben, wo der metaphysische ‚Schein‘ Kants metaphysisch begründet wird“[276]. Heidegger fragt, ob denn nicht zur Endlichkeit des Daseins das Unwesen jenes Scheins gehört, der für Kant ein notwendiger ist[277]. Das Dasein muß die Not und Wesentlichkeit seines Seinkönnens unterscheidend gegen den Schein gewinnen. Die Wahrheit als Unverborgenheit muß in den Vorrang gebracht werden gegen die Verborgenheit. Der Mensch muß sein Sein im Schein und gegen den Schein „ausstehen“. In dem Gerede, der Neugier und der Zweideutigkeit mischen sich viele „Ansichten“ ständig durcheinander. Der Mensch kann überhaupt nie blindlings einer Wahrheit nachlaufen und sie einfach „annehmen“, weil er sie ständig retten muß gegen den Ansturm des verstellenden und gleisnerischen Scheins, den der wahre Mensch ernst nimmt, weil er um die umlauernde Macht solcher Wirrnis im Ent-scheiden weiß. „Nur der überkluge Witz aller Spätlinge und Müdgewordenen meint mit der geschichtlichen Macht des Scheins dadurch fertig zu werden, daß er ihn für ‚subjektiv‘ erklärt, wobei das Wesen dieser ‚Subjektivität‘ etwas höchst Fragliches ist. Die Griechen erfuhren es anders. Sie mußten je und je das Sein erst dem Schein entreißen und es gegen diesen bewahren“[278]. Für Kant ist der transzendentale Schein der Umstand, daß eine Subjektivität Bestimmungen der Erscheinungen als Erscheinungen auf transzendente Realität überträgt. So ist der transzendentale Schein nicht einfach ein „empirischer Schein“, d.h. ein gewöhnlicher Irrtum; vielmehr richtet er ein „Blendwerk“, eine „Illusion“, einen „Trugschluß“ auf, weil er „Dinge an sich“ mit Erscheinungen verwechselt. Der transzendentale (und auch dialektische) Schein ist ein Delikt der Vernunft, die selbst un-vernünftig wird. Sie irrt sich nicht bloß in der Sache, sondern verkennt selbst sich und ihre eigenen Bedingungen. Aller Schein besteht darin, daß der subjektive Grund des Urteils für objektiv gehalten wird. Die Vernunft ist also unredlich. Die Kritik ruft sie zur Wahrhaftigkeit auf[279]. Die Vernunft verfällt ihrer eigenen Unwahrhaftigkeit, Unlauterkeit, Heuchelei und Verstellung[280]. Aber

---

steht der in WW 19ff. ausgeführte Sachverhalt der „Irre“ (das Wort begegnet schon EM 83). Freilich vertieft sich in WW der Sinn des „Verborgenen“ (Geheimnis) entscheidend.

276 Schneeberger-Davos, S. 20.

277 Vgl. KM 221 (dazu auch S. 128f. und S. 131).

278 EM 80.

279 Vgl. Kants Schriftchen über die „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ (ed. Weischedel III, bes. S. 415). G. Krüger betont diesen Aufruf Kants zur Wahrhaftigkeit in seinem Kant-Buch, ebenso O. Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant (Symposion 4), Freiburg-München 1958, S. 86, Anm. 10 und S. 106, Anm. 29.

280 Zur Lehre des Scheins bei Kant vgl. KRV B 350ff., B 355ff., 449f.; Prolegomena § 13 A III und Anhang: „Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht“; Logik, Einleitung VII (ed. Weischedel III, S. 480ff.) Zum Thema vgl. das eben erwähnte Buch von O. Marquard; G. Siewerth, Wesen und Geschichte der menschlichen Vernunft nach Immanuel Kant, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1 (1946), S. 250-265; ferner einige Bemerkungen bei H. Birault, L’onto-théo-logique hégélienne et la dialectique, in: Tijdschrift voor Philosophie 20 (1958), S. 646-723, bes. S. 658ff. vgl. noch R. Zocher, Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der Reinen Vernunft, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958), S. 43-58; eine ausführlichere Studie über Kants Lehre vom transzendentalen Schein und eine Geschichte seiner Um- und Weiterbildungen ist mir nicht bekannt geworden. Vgl. noch H. Heimsoeth, Vernunftantinomie und transzendentale Dialektik in der geschichtlichen Situation des Kantischen Lebenswerkes, in:

der Schein liegt in der Natur der Vernunft selbst; man kann ihn zwar aufdecken, damit er nicht betrüge, aber ihn nicht zum Verschwinden bringen. Es ist kein gekünstelter Schein und auch kein Fehler, keine Stümperei und auch keine Sophisterei, um vernünftige Leute zu verwirren. Vielmehr hängt dieser Schein „unhintertreiblich“ der menschlichen Vernunft an als ein „Schicksal“. Die Versunkenheit in den transzendentalen Schein ist ein „Wahn“; die Vernunft wird über ihre Kräfte versucht, so daß sie eigentlich ohne Schuld bleibt in ihrer Befangenheit. Sie wird von ihrem eigenen verworrenen Wesen bedroht.

Die Vernunft wird in dieser ihrer „Krankheit“[281] nicht endgültig geheilt; die Anfälligkeit bleibt. Die transzendentale Dialektik versucht als „Logik des Scheins“ den transzendentalen Schein zu entlarven. So bleibt für Kant in gewisser Weise der Schein eine dialektische Phase: er begrenzt sich und die Vernunft durch Bescheidung in die Grenzen der Erfahrung und übersteigt doch auf eine listige und zurückhaltend-ironische Weise[282] diese Grenze. Das weist nicht nur in *einer* Hinsicht auf Hegel. Das natürliche Bewußtsein ist in der Täuschung durch den Schein befangen, aber das philosophische Bewußtsein scheint dieses Scheins enthoben zu sein. Kant gibt keine ausführliche Begründung, warum das natürliche Bewußtsein unvermeidlich in dieser Täuschung gefangen bleibt[283]. Überhaupt verschwinden m.W. die *wesentlichen* Fragen hinsichtlich des transzendentalen und dialektischen Scheins im Deutschen Idealismus[284]. Vielleicht darf man anneh-

---

Kant-Studien 51 (1959/1960), Heft 2 (mir nicht mehr zugänglich).

281 Vgl. dazu die guten Bemerkungen von O. Marquard, a.a.O., S. 87, Anm. 18, mit dem Hinweis auf die Vorbildung der Motive in den Schriften der Jahre 1764 (Versuch über die Krankheiten des Kopfes) und 1766 (Träume eines Geistersehers). Es ist interessant, daß Heidegger ähnliche Ausdrücke gebraucht, die auf eine „Krankheit“ deuten: mißleiten, in die Falle gehen, sich verstricken, verbauen, niederhalten, zu Surrogaten die Zuflucht nehmen, sich in sich selbst verfangen, davonschleichen, sich gegen sich selbst abriegeln, verfehlen, verdecken usf. Der beliebte „Einwand“ gegen Heidegger im Sinne einer Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit der Tiefenpsychologie „erklärt“ nichts. Warum sollen sich in einer existenzialen Analytik nicht die existenzialen Bedingungen der Möglichkeit finden für Phänomene der Psychotherapie? Vgl. die psychotherapeutische „Daseinsanalyse“ bei M. Boss und die Anknüpfungen an Heideggers „Sein und Zeit“ in der daseinsanalytischen Forschungsrichtung innerhalb der Psychiatrie bei Binswanger. Man geht dafür den umgekehrten Weg: der Freudsche Verdrängungsbegriff macht die Seinsvergessenheit evidenter; den Anstoß für viele Notizen dieser Art machte offenbar auch wieder Karl Löwith (Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. S. 88f., Anm. 2). Dort heißt es: „Dem unpersönlichen ‚Es‘ des Unbewußten entspricht das anonyme ‚Es‘ des Seins und des Ereignens. Freud wie Heidegger, beide übereignen das selbstbewußte Ich einen tiefer liegenden Verhältnis, indem sie im Sichzeigenden und Gesagten ein Sichentziehendes und Ungesagtes erhorchen, das im Spiel der Assoziation von Einfällen unwillkürlich zur Sprache kommt“ (Ebd.).

282 Vgl. dazu O. Marquard, a.a.O., S. 88 mit Anm. 27. Hier wäre Grundsätzliches zu sagen über das Nichtwissen und über die „Ironie“.

283 In dieser Beziehung sind auch die Bemerkungen aufschlußreich bei H. Zocher (vgl. Anm. 251), S. 48f. Er verweist auf eine gewisse Unfertigkeit der systematischen Konzeption des letzten Sinnes der „Idee“ und der Art ihrer Gültigkeit hin (S. 43). Zocher meint, wenn die Idee nur „Richtungssinn“ bedeute ohne jeden Bezug zu einem auch nur virtuellen Gegenstand und dieser Richtungssinn der Idee eindeutig festlegbar sei, so ließe sich die Entlarvung des transzendentalen Scheins nicht durchführen, Zur Doppeldeutig der Idee vgl. Zocher S. 49ff. – Vgl. übrigens Heideggers Verhältnis von Entdecktheit – Verborgenheit, wie es eben skizziert wurde.

284 Vgl. z.B. Fichte in der zweiten Einleitung zur Wissenschaftslehre (ed. I. H. Fichte I, 513f., ed. Medicus III, S. 97f.), wo aus den eben skizzierten Aporien Kants die Folgerung gezogen wird: „Kant ... *redete von einer Täuschung, die stets wiederkehre, unerachtet man wisse, daß sie Täuschung sei.* Woher kann Kant, besonders da er der erste war, der diese vermeintliche Täuschung an das Licht

men, daß er erst in seiner geheimen Wirkung wieder zu Macht kommt in der Ideologiekritik, nachdem der „Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes“[285] begonnen hatte und der Verlust des wahren Ganzen erfahren wurde, in dem zuvor der Schein und die „Verstandesreligion“ aufgehoben waren. Es bleibt der totale Ideologiegedanke; er fußt auf der kantischen Entdeckung der Undurchsichtigkeit des Bewußtseins für sich selbst, das in sich ein verborgenes Diesseits beherbergt; die Undurchsichtigkeit stammt entweder aus der faulen und verkehrten Vernunft (ignava und perversa ratio) oder auch aus der Versteckttheit von „praktischen“ Interessen und Gebrauchsbestimmungen in der „theoretischen“ Vernunft durch Klassen und Gruppen (vgl. die Schriften zur Ethik). Es klingt dann in aller „Konsequenz“ doch sehr enttäuscht und verzweifelt, wenn Karl Marx meint, die „Idee“ blamiere sich immer, soweit sie von dem „Interesse“ verschieden gewesen sei.

Die Ideologie-Kritik bringt nur noch das Bewußtsein der angeblich unbewußt schlechten Wirklichkeit. Sie rettet den Menschen eigentlich nur durch die reflektierende Kunst der Diagnostik, die sich nährt aus dem ständigen Mißtrauen und dem berufsmäßigen Verdacht. „Es gibt nichts Harmloses mehr ... Mißtrauen ist geraten gegenüber allem Unbefangenen, Legeren, gegenüber allem sich Gehenlassen, das Nachgiebigkeit gegen die Übermacht des Existierenden einschließt ... Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins verborgenste bestimmen ... Der Blick aufs Leben ist übergegangen in Ideologie, die darüber betrügt, daß es keines mehr gibt“[286]. Feuerbach, Kierkegaard und Marx schreien nach Redlichkeit und Aufrichtig-

---

brachte, wissen, daß sie immer wiederkehre, und bei wem konnte sie, als er seine Kritik schrieb, wiederkehren, außer bei ihm selbst? Nur an sich selbst konnte er diese Erfahrung gemacht haben. Wissen, daß man sich täuscht, und dennoch sich täuschen ist nicht der Zustand der Überzeugung und Übereinstimmung mit sich selbst, sondern der eines bedenklichen inneren Widerstreites. Es kehrt, meiner Erfahrung nach, keine Täuschung zurück; denn es ist überhaupt in der Vernunft keine Täuschung vorhanden. Welches soll denn diese Täuschung sein? Doch wohl die, daß Dinge an sich unabhängig von uns außer uns vorhanden seien? Aber wer sagt denn das?“ Aufschlußreich ist auch Husserliana VIII, 53: „Daß die Welt, die soeben leibhaft gegebene, in Wahrheit doch nicht sei, daß dieses leibhaft Gegebene ein Schein, ein transzendentaler Schein sei, ist eine ständig offene Möglichkeit“, denn die vollkommene empirische Sicherheit und zweifellose Wahrnehmungsgewißheit schließt die Nicht-Existenz der Welt nicht aus.

285 Karl Marx, Frühschriften, S. 343.

286 Diese Sätze stammen aus den „Minima Moralia“ (Frankfurt a.M. Berlin 1951, S. 28, 7/8) von Th. W. Adorno, dessen „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ (Untertitel) wohl kaum ein Gegenstück haben, das der konkreten Analyse der vielberedeten „Entfremdung“ gleichkäme. Innerhalb der soziologisch-psychologischen Schule ist sein denkerischer Rang sicher überragend; um so mehr ist man enttäuscht über „Dogmatismen“ mancher Art. Zu ihnen zählt nicht bloß eine billige Verknüpfung von Christentum und Bürgertum im Stile des Jahres 1848. In unerreichbarer, messianischer Ferne liegt für Adorno das schillernde Leitbild des „heilen“ Lebens, das die Folie abgibt für das beschädigte Leben. Es ist am Ende wieder ein autonomes Subjekt, das offensichtlich eine „Geschichte“ im eigentlichen Sinne nicht kennt, So gewinnt man den Eindruck, daß hier aus der Not eine „Tugend“ gemacht ist; sich weidender Genuß und beinahe monomanisch verfolgende Bereicherung aus der Abwesenheit und Verweigerung der Wahrheit steigern sich dialektisch. Die intellektuelle Schlange beißt sich in den eigenen Schwanz. Bei „Epigonen“ ergibt sich unweigerlich Geschwätz. Aber auch darum weiß Adorno: „Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten“. Eugen Fink entwickelt in seinem 1959 erschienenen Buch „Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie“ (Den Haag) in Kap. VI, VII, VIII den transzendentalen Schein; Fink ist aber ein Beispiel dafür, wie sehr der transzendentale und dialektische Schein aus der Sicht der

keit, nach Eingeständnis und Wahrhaftigkeit. Sündenbock ist die Metaphysik überhaupt, weil in ihr der Mensch vor seinem eigentlichen Wesen ausweicht und durch seine Nebelbildung dieses Ausweichen sogar noch verbirgt, den Verlust verdeckt, fixiert und steigert.

Eine solche Skizze ist keine erschöpfende Darstellung dessen, was heute allenthalben zur philosophischen Aufgabe Nr. 1 erklärt wird und auch praktiziert wird; sie gibt auch keine implizite Gegen-Antwort, die sich mit dem Titel Auseinandersetzung schmücken könnte. Dazu ist sie viel zu vorläufig. Aber man wird auch sagen müssen, daß da, wo man im herkömmlichen Sinne Metaphysik und Ontologie treibt, eine tiefliegende Beschäftigung mit dem, was man zusammenfassend „Ideologiekritik“ nennen kann, kaum erfolgt ist. Aber wenn die Metaphysik nicht einfach zurückfallen will in eine noble Willensanstrengung, kann sie gar nicht vorbeigehen an dieser Frage und ihren Hintergründen[287]. Wo Philosophie als „Kunst des Mißtrauens“ und als „Schule des Verdachts“

„Ideologiekritik“ (bei Fink besonders von Nietzsche her) gedeutet wird; wenn Fink bereits bei Kant die „Umkehrung des Platonismus“ (Kapitelüberschrift S. 61) sieht, dann ist das zunächst einfach falsch. Man lese dazu, was Fink S. 63 („Wenn die traditionale Metaphysik gewissermaßen die Sinnlichkeit verachtete, ... so vermag Kant hier der Überlieferung nicht zu folgen, – ja er wendet sich schroff gegen sie ... Wenn das menschliche Denken seine Rückbindung an die Sinnlichkeit verliert oder abzustreifen versucht, wird es illusionär, phantastisch, gebiert es die Phantasmagorien der spekulativen Metaphysik“) und S. 64 („Kant dreht gleichsam die herkömmliche Wertung um: nicht die Sinnenwelt ist ein „trügerischer Schein“, sondern die in der bisherigen Metaphysik ihr entgegengesetzte sogenannte „wahre Welt übersinnlicher Ideen.“) schreibt und vergleiche mit Kant, KRV B 350/351 mit Anm., wo zu lesen steht, daß der Grund des Irrtums der „unbemerkte Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand“ den Schein bewirke; vgl. auch die in Anm. 280 zitierten Stellen. Der Schein ist durch die Verführung der Sinnlichkeit *auf das Urteil* übertragen; insofern ist es gerade die Übersetzung des Platonismus in die transzendentale Sphäre. Wie schnell sich ein solcher Platonismus allerdings umkehren kann, zeigen Feuerbach, Marx und Nietzsche – und Finks Interpretation. Insofern zeigt die ungemäße Interpretation doch etwas Richtiges auf. – Daß es hier keineswegs um „Nebensächliches“ geht für die „Philosophie der Zukunft“, wird man einsehen, wenn man sich auch die „soziologische Prognose“ für die „Möglichkeit der metaphysischen Positionen“ in der „wissenschaftlichen Zivilisation“ einmal anhört, vgl. H. Schelsky, Der Mensch im wissenschaftlichen Zeitalter, in: Universitas 16 (1961) S. 1137-1146, bes. 1144ff. und ders., Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften), Köln und Opladen 1961. Aber bei Heidegger ist diese Frage in einen weit ursprünglicheren Bereich zurückgenommen.

287 Die Theorie der Unwahrheit und der „Irre“ bedrängt die Philosophie nicht weniger als die Theorie der Wahrheit, Für die griechische Philosophie dürfte die Frage nach der Möglichkeit des Irrtums mehr im Mittelpunkt des Interesses stehen als die beinahe „selbstverständliche“ Überzeugung von der Möglichkeit der Wahrheit. Das gilt sogar für Kant (vgl. Logik VII, ed. Weischedel III, S. 480), Erkenntnis wird nicht „erkenntnistheoretisch“ fundiert. Der Kampf mit dem Schein und der Unwahrheit bestimmt das frühgriechische Denken und besonders Platos Auseinandersetzung mit den Sophisten. Sie verweist auf die Verflechtung von Sein und Nichtsein. Von da erwächst die dialektische Methode der Wahrheitsenthüllung. Der Vorgang der Entmächtigung des Scheins in der Eigentätigkeit des den richtigen Blick suchenden Logosvollzugs bringt eine merkwürdig oszillierende Stellung zwischen dem Untergang einer gott- und „seins“-hörigen „Abhängigkeit“ (vgl. den Kampf mit den Dichtern!) und dem Heraustreten einer sich zur Freiheit und Selbst-ständigkeit emporbildenden menschlichen Wahrheitsforschung. Kein Wunder, daß Heidegger hier eine „Kreuzungsstelle“ wittert. Aber erst aus dem Wesen der seinsgeschichtlichen Erfahrung läßt sich „Platons Lehre von der Wahrheit“ verstehen; sie ist keine philosophiegeschichtliche Abhandlung, weswegen auch die meisten Einwände von Nur-Philologen schon im Ansatz fehlgehen. M.W. kommt z.Zt. noch am ehesten die Arbeit von Ruprecht Pflaumer in die Nähe des Heideggerschen Anliegens (diese offensichtlich aus der Schule Hans-Georg Gadamers stammende Abhandlung erschien unter dem Titel:

praktiziert wird, haben Rückzugsgefechte und Vogel-Strauß-Politik bereits a priori verloren. Es scheint mir deswegen von entscheidender Wichtigkeit zu sein, daß Heidegger in der Wiederaufnahme des unbewältigten Grundproblems der Metaphysik dieses „Erbe“ aus der Geschichte der Metaphysik nicht umgeht, sondern „destruktiv“ angeht, – ohne daß allerdings auch nur ein Wort des Hinweises auf solche „Vorgänger“ geschieht.

Aber jetzt ist es nicht mehr die Optik des absoluten Bewußtseins[288], das aus der dem Schein enthobenen Sphäre des freilich harten Geschäftes einer desillusionierenden „Kritik der reinen Vernunft“ (die sich nicht nur auf Kant beschränkt) listig das natürliche Bewußtsein seiner Unwahrheit überführt; die Endlichkeit wird in einem ganz anderen Sinne konstitutiv für Heidegger; sie bedeutet weder das Festhalten an der „Kläglichkeit“ eines „Nur-Endlichen“, aber auch nicht die hymnisch gepriesene Ehrlichkeit und Redlichkeit des Philosophen, überall da reaktiv die „Endlichkeit“ zu preisen, wo andere von „Unendlichkeit“ reden. Heidegger fragt nach dem *Wesen* der Endlichkeit. Das mag im ersten Anblick enttäuschend sein und wie Fluchtstimmung erscheinen. Jedenfalls ist der Mensch als Vernunft überhaupt nicht mehr der Ort von Welt und Gott; für Kant „hat“ ja die endliche Vernunft die Ideen von Welt und Gott „in sich“. Die Totalität wird in den Vernunftbegriffen beheimatet, ohne daß diesem rein Gedankenhaften etwas Wirkliches entspricht, d.h. richtiger, er weiß nicht, ob ihnen etwas „unabhängig“ Wirkliches entspricht. Aber die endliche Vernunft ist solchermaßen in Gefahr, in die Leere des nur Gedankenhaften zu gehen, und solche Gedankendinge sind nach Kants Tafel des Nichts eben „nichts“. Nichtsdestoweniger hat die endliche Vernunft damit die Vernunftbegriffe der bisher höchsten Wirklichkeiten in sich aufgesogen; im Idealismus glaubt diese „endliche“ Vernunft, ihre Endlichkeit abwerfen zu können. Das Dasein aber begibt sich durch die Faktizität stets in eine *begrenzte* Offenheit hinein. Diese Begrenztheit kann nicht durch eine spekulativ-dialektische oder theologische Geschichtsmetaphysik überwunden werden. Der Mensch hält sich als In-der-Welt-sein wesentlich im ständig Gangbaren und Beherrschbaren, in dem Umkreis der gängigen Absichten und Bedürfnisse. Er versteift sich und versieht sich, vermißt sich und verfällt an das Bestehende. Das Menschenwesen steht in einem Kampf und Widerspiel mit den verbergenden und verdeckenden Bedrohungen. Er vertut sich und versteigt sich, verläuft sich und verrechnet sich, gewöhnt sich an Behäbiges und läßt sich mitreißen auch da, wo es um Letztes und Entscheidendes geht[289]. Irrtum und Versehen, Schein und Täuschung durchherrscht das Dasein. Das Dasein ist in seinem Sein gar nicht ernst

„Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon“ in der schon erwähnten Gadamer-Festschrift, S. 189-223). Vgl. V, 3, a-d.

288 Ein solches ist in der Kritik der reinen Vernunft – zum mindestens nach Ansicht des Deutschen Idealismus – verborgen; wie weit Heideggers „Sein und Zeit“ auch noch einem solchen „Standpunkt“ entsprechen könnte, ergibt sich aus der noch folgenden Antwort auf die Frage, wie weit sich „Sein und Zeit“ selbst bestimmt aus der geschichtsenthobenen Systematik einer „reinen“ Ontologie; sie fällt zusammen mit der Frage, wie weit sich das Dasein und das philosophierende Dasein noch berühren mit dem, was Heidegger selbst „Subjektivität“ nennt.

289 Wesensverhältnisse müssen sich in gewisser Weise „durchhalten“; es mag von hierher bedenklich sein, „Uneigentlichkeit“ und Verfallen mit „Sünde“ gleichzusetzen (vgl. Bultmann, Kerygma und Mythos I, S. 224); entsprechend wird auch die „Sorge“ mißdeutet (ebd., S. 28, 33), denn für Heidegger ist jedes menschliche Sein von sich aus schon „Sorge“ und sie ist durch keine Offenbarung zu beseitigen. Es stimmt auch nach der Darlegung von SZ nicht, wenn Bultmann sagt, die Philosophie sei der Meinung, *„daß den Menschen das Wissen um seine Eigentlichkeit ihrer schon mächtig mache“* (ebd., S. 37). Er kann seine Eigentlichkeit gar nicht „jederzeit verwirklichen“ (ebd.); das zeigt sich schon in der „Seltenheit“ der Angsterfahrung, ganz zu schweigen von dem, was Heideg-

das Dasein. Das Dasein ist in seinem Sein gar nicht ernst genug genommen, wenn dieses Verfallen nicht mit zum „Wesen“ der menschlichen Wahrheit gehört. Zum Wesen gehört das Un-wesen. Die „Last“ des Daseins, die Not seines Sein-könnens und das Aus-halten der Erschlossenheit des Daseins auf seine wesentlichen Möglichkeiten werden verharmlost, wenn der ständige Streit und „Kampf“ zwischen Wahrheit und „Unwahrheit“ mißachtet wird.

Die Beirrungen und Verstrickungen sind zwar nicht zu beseitigen und zu vernichten, aber sie können im eigentlichen Dasein „überwunden“ werden. Aber es geht ja grundsätzlich überhaupt nicht um eine bessere Begründung der gängigen Ideologiekritik und Metaphysikkritik. Heidegger kommt es darauf an, die „metaphysische“ Begründung für Kants metaphysischen Schein gefunden zu haben. Erst Heidegger klärt ja – mindestens im Ansatz – auf, *warum* es diesen Schein geben könne. Kant hat gewissermaßen genial das Phänomen des transzendentalen Scheins entdeckt und damit wenigstens in einer Hinsicht wieder hingewiesen auf die Macht des Scheins überhaupt. Aber der Schein selbst blieb in der Vernunft gefangen und konnte sich nicht ausweisen.

---

ger den „Augenblick“ nennt. Es ist ja noch gar nicht entschieden, was und wie es heißen *kann:* der Mensch könne seine Eigentlichkeit aus sich *selbst* gewinnen, denn was bedeutet denn dieses „selbst“? Solange ist es auch gar nicht eindeutig entschieden, ob jede Eigentlichkeit, die der Mensch ergreift und als zu bewältigende Aufgabe (ebd., S. 38) versteht, schlechthin Sünde, Eigenmächtigkeit und Verfallenheit (so sagt Bultmann) ist. Woher weiß der Theologe denn so sicher darum? Oder ist hier auch etwas in „Verfügung“ des willkürlichen Menschen gekommen? Man wird ja nicht so sehr bestreiten, daß von Gottes Handeln reden zugleich auch heißt, von unserer Existenz zu reden (vgl. Kerygma und Mythos II, S. 196), sondern zunächst überhaupt fragen, wie denn das Handeln Gottes „an“ uns überhaupt *geschehen* soll. Es geht ja nicht nur um die *Rede darüber.* Das Handeln Gottes ist ein „Geschenk“, die dem Menschen begegnende Liebe Gottes „als die ihn umfangene und tragende Macht“, „die ihn von sich selbst, so wie er ist, befreit“ (Kerygma und Mythos I, S. 38), – ja, aber auch doch nur dann, wenn der Mensch in diesem Geschehen *mit* dabei *ist.* Das bedeutet noch längst keine „Werkgerechtigkeit“, das Wesen und der Grund des „mit“ (vgl. die cooperatio) sind damit noch keineswegs fixiert. Wie *erfährt* der Mensch das Vertrauen, die Hingabe Gottes für ihn und die Liebe? Der Mensch selbst ist darin doch nicht „durchgestrichen“?! Bultmann wehrt sich mit Vehemenz gegen jede Automatik des göttlichen Heilwillens und Handelns, – doch bleibt Bultmanns Handeln Gottes, diese „Tat Gottes“ und dieses „Geschenk“, nicht doch ein Stück weit „mythologisch“. Ist es überhaupt zureichend, den Glauben“ *ontologisch* (im Sinne Heideggers) als „eigentliche“ Eigentlichkeit zu fassen („Den philosophischen Begriff der Eigentlichkeit kann die Theologie also getrost übernehmen. Sie legt sich damit weder darauf fest, daß die Eigentlichkeit in der Verfügung des Menschen steht, noch auch auf eine etwaige materiale Bestimmung der Eigentlichkeit wie etwa in der Philosophie des Idealismus“, S. 224)? Hat die Theologie überhaupt keine „Voraussetzungen“, und müssen „formale“ Voraussetzungen unbedingt „leer“ bleiben? Was sind sie dann überhaupt? Und ergibt das nicht eine merkwürdige Aufsteigerung zu einer beängstigenden „Eigentlichkeit“ des Glaubens? „Gelöstheit von allem weltlich Verfügbaren, also die Haltung der Entweltlichung, der *Freiheit* .... Herr über alle Dinge ... er verfällt keiner innerweltlichen Größe mehr. Alles Innerweltliche ist für ihn in die Indifferenz hinabgedrückt“ (ebd., S. 30)? Freilich wird der je neue und echte Neuvollzug gefordert (ebd., S. 30), zum Indikativ tritt der Imperativ. Dennoch bleibt dieses „neue Geschöpf“ im Unsichtbaren, Unbekannten und Unverfügbaren, für das alle Beteiligung am Weltlichen in der Haltung des „als ob nicht“ vollzogen wird, – zum mindesten im Indikativ – dieser seiner „Stellung“ sehr sicher. Die „Vollmacht“ und „Vollendung“ dieses Glaubens ist zweideutig, aber diese Zweideutigkeit (die nicht die letzte zu sein braucht) resultiert aus dem Ansatz des Glaubens *als* der „eigentlichen“ Eigentlichkeit. Als Gegenbild und als Gegenentscheidung bleibt nur der Unglaube. Aber läßt sich eine so „reine“ Eigentlichkeit „getrost“ in die Theologie übernehmen? Oder ist auch *im* Glauben wesentlich mehr Kampf um Schein, Verfallen, Absturz und Verdeckung, weil diese schon den Menschen *als* Menschen angehen? Und was bedeutet das nun *theologisch?* – Vgl. auch VI, 3, l-n, y, z.

selbst blieb in der Vernunft gefangen und konnte sich nicht ausweisen. Er blieb selbst ein „Schicksal“, das seine Nachfolger in Aporien stürzte; die Konsequenz zeigte das eben zitierte Fichte-Zitat. Kant löst den Schein durch die Differenz von Erscheinung und Ding an sich. Auch hier verhindert vermutlich der verhängnisvolle Begriff „Ding an sich“ ein weiteres Verständnis. „Welches soll denn diese Täuschung sein? Doch wohl die, daß Dinge an sich unabhängig von uns außer uns vorhanden seien? Aber wer sagt denn das?“ Indem Kant den „unbekannten Grund“ als intelligible Ursache der Erscheinungen selbst für unerkennbar erklärt und ihn dennoch als „wirklichen Gegenstand“ unvermeidlich voraussetzen muß, spricht er noch im „Ding an sich“ eine Sprache, die durch das Abgewehrte bestimmt ist und auch ihn noch stolpern läßt. Der „Widerstand“, der sich dem erkennenden Bewußtsein aus der Richtung des diesem entgegentretenden Gegenstandes als „Grenze“ anmeldet, wird begrifflich noch aus der Einstellung einer „reinen“ Dingontologie erfaßt; die grundsätzliche Rückbezogenheit auf ein vorstellendes Subjekt verengt den Zugang, der erschließt, was *ist.* Er schafft den Boden zwar, auf dem falsche Hypostasierung und Verdinglichkeit in objektiver Hinsicht kritisiert werden; nichtsdestoweniger verdinglicht er die „Ideen“, das Vernunftideal und den transzendentalen-dialektischen Schein in subjektiver Hinsicht, indem er sie bestimmt als nur in der Vernunft wohnende Gedankendinge. So bleiben diese „bodenlos“. Derselbe Blick, der sich von einer Ontologie der Substanz herleitet, zeigt sich in dem, was Kant „Ding an sich“ nennt. – Der positiv gemeinte „Widerstand“, daß die „Welt“ nicht mit den verstandesmäßigen erkennbaren Erscheinungen gleichgesetzt werden darf, bleibt ein widerspruchsvoller und negativer Begriff, der Kants Nachfolger verleitet, darüber zu höhnen, – anstatt die Grenzen der Philosophie offen zu halten gegen einen dogmatischen Rationalismus und gegen einen allmächtigen Vernunftglauben. Sein bedeutet Vorhandenheit. Und erst wenn dieser Bann gebrochen ist, kann auch der Schein aus seiner Verengung und Subjektivierung heraustreten.

Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und in der „Unwahrheit“. Aber die Uneigentlichkeit ist kein absolutes Verhängnis an einem Vorhandenen. Sie steigt selbst aus der Seinsart des Daseins auf. „Uneigentlichkeit kennzeichnet eine Seinsart, in die das Dasein sich verlegen kann und zumeist auch immer verlegt hat, in die es sich aber nicht notwendig und ständig verlegen muß“[290]. Dann ist die Eigentlichkeit also nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern „in“ der Uneigentlichkeit „da“. An der eben zitierten Stelle können wir auch lesen: „Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde“. Eine lange Analyse der verschiedensten Modifikationen würde ergeben, daß stets die Möglichkeit von Eigentlichkeit „vorausgesetzt“ werden muß. Das Dasein verbirgt sich diese Entfremdung; aber solche Verbergung ist nicht nur negativ; das Dasein treibt z.B. im Verfallen einer Entfremdung zu, „in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt“[291]; dieses Verbergen ist zunächst einmal ein „schlechtes“ Verwahren, weil die darin beschlossenen Möglichkeiten als Möglichkeiten niedergehalten und unterdrückt werden. Das Verwahren kann auch indifferenter erscheinen, wenn Heidegger z.B. sagt: „Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich“[292]; die Idee des Seins ist im Begriff der Substanzialität „eingehüllt“, aber

290 SZ 259.
291 SZ 178.
292 SZ 167.

die Substanzialität als Seinsidee ist in ihrem Ursprung „unenthüllt“[293]. Das Verbergen als Verwahren und Zurück-halten kann aber auch ein positives und in seiner Dimension noch nicht aufgehelltes „geheimnisvolles“ Verbergen sein. So z.B. kann der Naturwissenschaftler, der die Welt abblendet auf pure Vorhandenheit hin, in diesem Bestimmen nie die „Natur“ in einem tieferen Sinne erfahren. Sie zieht sich gewissermaßen zurück und birgt sich in ihrem Wesen im Verbergen. Eine solche Möglichkeit des Verstehens deutet sich schon in „Sein und Zeit“ an, wenn Heidegger sagt: „Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was ‚webt und strebt‘, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte ‚Entspringen‘ eines Flusses ist nicht die ‚Quelle im Grund‘“[294]. Und auch schon an einer anderen, auch schon zitierten Stelle zeigt sich eine solche Verstehensmöglichkeit. Wir sagten, daß die Entwürfe der ontischen Erfahrung und der Wissenschaft in sich ein Woraufhin begegnen, aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nähre. Aus dem Reichtum dieser primären Entwurfsmöglichkeiten „lebt“ jedes Verbergen, auch da, wo es verdunkelnd und verstellend wirkt.

o) Die ursprüngliche Lichtung und Erschlossenheit des Daseins, der „Bezug“ der Wahrheit auf das Dasein, das Problem der „Voraussetzung“ und die „Grenze“ der vorbereitenden Fundamentalanalyse

Das ist für uns keine überraschende Neuigkeit. Wir sagten nämlich schon oft, daß das Dasein immer schon Sein versteht, d.h. in der Helle des Seins sich bewegt; sonst wäre es überhaupt kein Sein-können. Doch nun wollen wir uns dieser äußersten Erschlossenheit im Dasein zuwenden, um an der existenzialen Struktur der Wahrheitsvoraussetzung das näher in den Blick zu bringen, was hier „voraussetzen“ und „a priori“ heißen kann. Die Welt ist schon „da“ vor aller Betrachtung und Feststellung; sie ist der Umsicht selbst unzugänglich, dennoch für sie erschlossen; erschlossen kann also nicht bedeuten, daß man etwas indirekt durch einen Schluß aufdeckt und erschließt. Dasein ist jedem „Schluß“ voraus schon erschlossen. Schon mit der Zugänglichkeit von innerweltlichem Zuhandenen ist sie vorerschlossen. Sie ist demnach etwas, „worin“ Dasein je schon *war,* worauf das Dasein in jedem ausdrücklichen Hingelangen nur „zurück“-kommen kann. Wir verfolgten die Erschlossenheit in ihrer Bewandtnisganzheit und als vorgängige „Freigabe“; das Verstehen hält sich im vertrauten Sich-darin-halten die erschlossenen Bezüge „vor“ als das, worin sich das Verweisen bewegt. „Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *be-deuten.* In der Vertrautheit mit diesen Bezügen ‚bedeutet‘ das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Sein-können zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins“[295]. Das primäre Wozu ist kein Da-zu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre „Wozu“ ist ein Worum-willen. Der Ort, für den sich die verschiedenen Bezüge verklammern und in einer Einheit und Ganzheit verwenden lassen, ist das Worum-Willen. „Das ‚Umwillen‘ betrifft aber immer das Sein des *Daseins,* dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein

---

293 SZ 96.
294 SZ 70.
295 SZ 87; zur Erschlossenheit vgl. SZ 75, 83f,, 85, 86f., 108, 110, 115f, 123, 132f. und den ganzen § 44.

selbst geht“[296]. Wir sagten, der Verweisungszusammenhang sei „festgemacht“ im *Sein* des Daseins *zu* seinem *eigensten* Sein, *worumwillen* das Dasein selbst ist, wie es ist[297]. Es ist dabei sich selbst erschlossen hinsichtlich der wesenhaften Bezüge des Seins bei der Welt (Besorgen), des Mitseins (Fürsorge) und des Selbstseins (Wer). Wir sahen dann in der Analyse der Befindlichkeit (Geworfenheit) und des Verstehens, daß das „Da“ in „Dasein“ die wesenhafte Erschlossenheit des Daseins meint. „Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ‚da‘„[298]. Das Dasein *ist* als geworfener Entwurf in der Weise, sein Da zu sein. Das Dasein bringt sein „Da“ von Hause aus mit; es ist an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein „gelichtet“[299]. Die Tradition spricht vom lumen naturale. Aber wo ist denn dieses lumen naturale? Offensichtlich „im“ Menschen, – aber nach der Seinsart des Daseins. „Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist,* in der Weise, sein Da zu sein“[300]. Die Erschlossenheit des In-Seins ist die *Lichtung* des Daseins, in der erst so etwas wie „Sicht“ als die Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens möglich ist[301]. Die Lichtung ist als Durchsichtigkeit Gelichtetheit[302]. Freilich ist das Licht, das die Gelichtetheit des Daseins konstituiert, keine ontisch vorhandene Kraft und Quelle einer Helligkeit, die das Dasein im Ausstrahlen beleuchtend trifft. „Diese Gelichtetheit ermöglicht erst alle Erleuchtung und Erhellung, jedes Vernehmen, ‚Sehen‘ und Haben von etwas. Das Licht dieser Gelichtetheit verstehen wir nur, wenn wir nicht nach einer eingepflanzten, vorhandenen Kraft suchen, sondern die ganze Seinsverfassung des Daseins, die Sorge, nach dem einheitlichen Grunde ihrer existenzialen Möglichkeit befragen“[303]. Dieser Satz ist entscheidend wichtig. Es könnte nämlich scheinen, als ob dieses „Licht“ ganz in der Verfügbarkeit und abgeschlossenen Subjektivität des Daseins beruhe, als ob das Dasein ontischer Grund wäre für dieses Licht. So wäre es einfach *sein* Da, das es „von Hause aus“ mitbringt. Das Dasein wäre „für es selbst“[304] da in dieser Lichtung. Im Grunde

---

296 SZ 84.

297 SZ 123 (Sperrung von mir).

298 SZ 132.

299 SZ 133.

300 SZ 133.

301 Vgl. SZ 170.

302 Vgl. SZ 147, die eben zitierten und noch folgenden Stellen aus SZ zur „Lichtung“.

303 SZ 350f.

304 Vgl. Karl Löwith, Heidegger, a.a.O., S. 23: „Wie sollte man in dieser neuen Wesensbestimmung des Daseins noch die frühere aus ‚Sein und Zeit‘ wieder erkennen, nach der das ‚Da‘-sein zwar auch eine ‚Lichtung‘ ist, aber nicht weil es das ‚Da‘ eines von allem unterschiedenen *Seins* ist, sondern weil es als existenzial erschlossenes In-der-Welt-sein ‚für es selbst‘ da ist und *sein* Da ‚von Hause aus‘ mitbringt.“ – Vgl. die nachstehenden Erläuterungen oben im folgenden Text. Es sei nur angemerkt, daß Löwith hier die „zweideutig“ offenen Formulierungen „einseitig“ interpretiert; das entspricht seinem Grundansatz. Ein kleines Beispiel: das im Text in Anführungszeichen stehende „für es selbst“ soll wohl an die „Subjektivität“ des Da-seins erinnern. Offenbar sind leichte Untertöne im Sinne des Hegelschen „Für sich“ mitschwingend. Löwith kann natürlich erklären, daß es SZ 350 heißt: „Was dieses Seiende wesenhaft lichtet, das heißt es *für es selbst* sowohl ‚offen‘ als auch ‚hell‘ macht, wurde vor aller zeitlichen Interpretation als Sorge bestimmt“ (Von mir gesperrt). Aber wenn man wenige Sätze weiterliest, erfährt man von Heidegger, daß dieses „für es selbst“ gar nicht so eindeutig und „einseitig“ ist; in gesperrtem Druck steht der Leitsatz: *„Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich,* Sie ist das primäre Regulativ der möglichen Einheit aller wesenhaften existenzialen Strukturen des Daseins“ (SZ 351). Warum *versucht* Löwith nicht einmal, mit Hilfe

müßten wir hier nur wiederholen, was über die Eigenart des „transzendentalen Grundes“ gesagt worden ist und über die hypo-thetische Fundamentalontologie. Gerade wenn gesagt wird, daß die Sorge das Lichtende ist (s. den eben zitierten Text), so ist das keine abschließbare Aussage. Bereits die Fortführung des Satzes fragt nämlich nach dem einheitlichen Grunde ihrer existenzialen *Möglichkeit;* sie ist also kein Letztes, weil die Dimension der „Existenz“ gar nicht ausgeschritten ist. Das Verhältnis der Sorge zur Existenz bleibt offen. Wenn gesagt wird, daß das Dasein seine Entschlossenheit *ist,* behält dieses „ist“ die Fragwürdigkeit und unausgetragenen Schwankungen, die wir für den „geworfenen Entwurf“ feststellen konnten. Diese Lichtung und Helle lichtet und erhellt zwar, aber es ist nicht einmal ausgemacht, ob sie *durch* sich lichtet. Lichtend ist sie schon gelichtet, sie ist ein „apriorisches Perfekt“[305]; in derselben Weise hat das Dasein sein „Grundsein“ zu übernehmen, ohne daß es diesem Grund je in irgendeiner Weise zuvor käme. Die Geworfenheit in die Existenz bedeutet, daß es diesen Grund zu *sein* hat, wenn es nicht seine „Last“ und seine „Schwere“ verlieren und sich abnehmen lassen will; aber der *geworfene* Entwurf bringt eine Ohnmächtigkeit und „Zweideutigkeit“ in die Bestimmung des „ist“ hinein, die wir weder in einer abstrakten Identität zerrinnen lassen dürfen noch in einer unbestimmten Dialektik ineinander aufheben oder verklammern können. Dennoch werden wir sagen müssen, daß das Dasein *sein* Da *ist,* d.h. hier bloß einmal, daß ihm dieses nicht „von außen“ zukommt. Die Zweideutigkeit des „ist“ durchgeht auch das Possessivpronomen in dem Satz: „Dasein bringt *sein* Da ‚von Hause aus‘ mit“. Aber wo ist das „von Hause aus“ des Daseins? Warum bedarf es überhaupt des Seinsverständnisses, darin sich das zwiespältige „ist“ zeigt? Das Sein-Können des Daseins ist ein Nicht-Können, weil es sich nicht voll in der Herrschaft hat über das, was es alles kann. „Was kann ich?“, d.h. „Was kann ich nicht?“ Das Dasein soll, – aber, *was* es soll, das ist es (noch) *nicht.* Was darf das Dasein? d.h. auch gleich, was darf das Dasein nicht, was kann nicht in die Erwartung gestellt werden und was muß entbehrt werden [306]? Was zeigt sich darin, daß die Idee des Seins im Sein-verstehenden Dasein überhaupt eine Stätte der Zugänglichkeit „hat“, daß sie dort im Sein-Können des Daseins entwerfend verstehen läßt, – daß sie aber zugleich hier an einen „Ort“ ankommt, wo sie im Verfallen und in der Unwahrheit niedergehalten wird, eingeengt wird und sogar in seinem Unterschied gegen das Seiende sein Unterscheidendes verliert, weil das Dasein sein Zu-sein nicht ausstehen kann und so nicht allen Schein bemächtigt, sondern sich selbst noch im Ent-scheiden und Ent-täuschen verlieren kann?

Die Erschlossenheit macht keine Ausnahme von dieser durchgängigen Gleichursprünglichkeit von „Unwahrheit“ und „Wahrheit“. Oder sagen wir besser, weil vorsichtiger: „‚Dasein ist in der Wahrheit‘ sagt gleichursprünglich mit: ‚Dasein ist in der Unwahrheit‘“[307]. Was ist das „Un-“ in Unwahrheit? Ist es reine Negation oder Privation? Vielleicht fragen wir schon zu viel. Halten wir uns lieber einmal an die Einsicht, die wir schon oft berührten: Das Sein zum Seienden ist in allem Verfallen und Schein nicht ausgelöscht; das Seiende ist nicht völlig verborgen. „Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen.“ Nur wenn das Dasein ursprünglich gelichtet ist und

---

auch dieser Sätze die Andeutungen aus dem Brief „Über den Humanismus“ in „Sein und Zeit“ wiederzuerkennen?

305 SZ 85.

306 Vgl. KM 195ff.

307 SZ 222.

seine Erschlossenheit *ist,* „wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen“[308]. Sofern also das Dasein entdeckendes In-der-Welt-sein ist und als erschlossenes erschließt, ist es in einer ursprünglichen Weise „wahr“. „*Dasein ist ‚in der Wahrheit‘.* Diese Aussage hat ontologischen Sinn. Sie meint nicht, daß das Dasein ontisch immer oder auch nur je ‚in alle Wahrheit‘ eingeführt sei, sondern daß zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört“[309]. So gehört wesentlich zur Seinsverfassung des Daseins *Erschlossenheit überhaupt.* „Sie umgreift das Ganze der Seinsstruktur, die durch das Phänomen der Sorge explizit geworden ist. Zu dieser gehört nicht nur In-der-Welt-sein, sondern Sein bei innerweltlichem Seienden“[310]. Erst innerhalb und aus dieser Erschlossenheit überhaupt wurzelt die Geworfenheit. Gleichwohl ist sie ein Konstitutivum der Erschlossenheit in eins mit dem Entwurf. Wenn sich Dasein versteht aus seinem eigensten Seinkönnen, d.h. dieses erschließende Sein zu seinem Seinkönnen ist, spricht Heidegger von *eigentlicher* Erschlossenheit. „Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz“*[311]. Diese kann allerdings erst später existenzial-ontologisch näher bestimmt werden.

Wenn das Dasein durch die Erschlossenheit überhaupt und durch die Konstitutiva des geworfenen Entwurfs bestimmt ist, dann muß sie sich selbst Wahrheit „voraussetzen“. Gleichwohl kann Heidegger sagen*: „Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist.* Seiendes ist nur *dann* entdeckt und nur *solange* erschlossen, als überhaupt Dasein *ist“* [312]. Der Mensch ist in einem hohen Sinne für die Wahrheit „verantwortlich“: Wahrheit als Entdecktheit und Entborgenheit des Seienden ist nicht ohne ihn. Darin liegt – immer nach Heidegger – weder eine Herabminderung des Wahrseins der „Wahrheiten“ noch ein Falschwerden oder Falschsein der Wahrheiten, wenn Dasein noch nicht war oder nicht mehr sein wird. Als Erschlossenheit *kann* sie dann *nicht sein,* weil alle Wahrheit gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins ist[313]. Das heißt nun aber nicht, daß das Wahrsein in seinem jeweiligen „Gehalt“ und „Sinn“ von dem Belieben des Daseins „abhängig“ ist. *Relativ auf* das Dasein heißt hier vielmehr: die Wahrheit ist nicht irgendwo „ewig“ vorhanden in einer beziehungslosen Unabhängigkeit. Wenn die Wahrheit wesentlich ausweisendes Freilegen, Entdecken und Sichzeigen bedeutet[314], wenn die Wahrheit etwas „sehen läßt“ und das Seiende im Wie seiner Entdecktheit vorgibt, dann kann man sagen, daß alle Wahrheit „relativ auf das Sein des Daseins“ ist: es gibt nicht ein phantastisch hypostasiertes Weltwesen oder gleich eine Ansammlung von solchen Wesen, die „an sich“ und für sich gesetzt sind und zu so Gesetzten der Mensch dann durch die verschiedenen Vermittlungen eine Bezie-

---

308 SZ 133.
309 SZ 221.
310 Ebd.
311 Ebd.
312 SZ 226.
313 Eine weitere und ausgreifendere Interpretation des Wahrheitsphänomens, die die späteren Schriften Heideggers miteinbezieht, kann die enge Zusammengehörigkeit zwischen dem „Relativ auf Dasein“ und dem späteren „Brauch“ herausarbeiten. Hier sei angemerkt, da der § 44 zusammen mit § 43 (Ende) zu den Analysen zählt, die Heidegger in den späteren Schriften wohl am meisten zitiert; dagegen sind Zitate und Hinweise aus der ersten Hälfte des zweiten Abschnittes kaum zu finden.
314 Die „Destruktion“ der Wahrheit als Übereinstimmung und die Interpretation der Aussage darin brauchen nicht wiederholt zu werden; ihre geschlossene Darstellung in § 44 bietet kaum Schwierigkeiten des Verstehens.

hung dazuhin stiftet. Die „Unabhängigkeit“ der Wahrheit *vom* Menschen kann nicht bedeuten, daß die „Verbindung“ erst einer nachträglichen Beziehung entstammt. Die Seinsart des Daseins verlangt, daß die Art der „Unabhängigkeit“ der Wahrheit zugleich eine Beziehung *zum* Menschen ist. Diese Beziehung selbst liegt darin, daß Seiendes als Seiendes nur zugänglich wird, wenn Seinsverständnis *ist;* wenn Dasein überhaupt nicht existiert, dann „ist“ auch keine „Unabhängigkeit“ und auch kein „An-sich“. „Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. *Dann* kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann *jetzt* wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß *dann* Seiendes noch weiterhin sein wird“[315]. Das Sein und die Wahrheit (nicht das Seiende) bleiben also vom Seinsverständnis „abhängig“[316], d.h. auf es bezogen. Die Wahrheit ist auf das Sein des Daseins bezogen (relativ), d.h. sie ist in die Verantwortung, Verwahrung und Achtsamkeit des Daseins gelegt; Wahrheit ist dem Menschen überantwortet, um sie überhaupt ins Werk zu setzen und ihr eine offene Stätte zu bieten.

Wir reden von „der“ Wahrheit; das ist gefährlich, weil wir sie damit im Grunde doch festlegen auf eine „vorhandene“ Größe. Wenn Wahrheit wesentlich entdeckend und enthüllend ist, dann trägt sie bereits in ihrer Bestimmung einen Bezug zum Seienden und zum Dasein. Dann ist es nicht so, daß ein bereits fertiges Wesen „Mensch“ in seiner „Vernunft“ oder in seinem „Geist“ Wahrheit „hat“ und verwaltet; erst auf dem Grunde eines schon zu Grunde und vorliegenden Subjekts, das alles in das selbst-ständige Denken im Vorstellen zurücknimmt und auf sich bezieht, kann der „Einwand“ des subjektiven Beliebens herstammen. Aber hat die Wahrheit ihren Ort im Geist und in der Seele, wenn sie Entdecktheit und Entdeckend-sein ist? Oder ist die enthüllende und offenbarmachende Entbergung selbst der „Ort“, daraus sich auch das Wesen des Daseins erst bestimmen läßt? Der Mensch *ist* nur, wenn er sich als In-der-Welt-sein in der „Distanz“ zu seinem Sein selbst auseinanderhält und dieses Aus-stehen selbst aus-hält, d.h. *er*trägt und austrägt. Doch dieses Aushalten ist nichts anderes als die ent-werfende und durchsichtig geschehende Entbergung des Seienden, vor die sich das in die Existenz geworfene Seiende bringt im Entdecken. Es kann seine eigene Wesens-Not darin nur wesensgerecht bestehen, wenn es sich die Wege des Verstehens und des Sein-Könnens geöffnet hält; dieses Offenhalten und Möglichsein kann es nur in der größtmöglichen Weite und Tiefe sein und darin bewahren, weil es sich in seinem Sein *um* dieses selbst sorgt; diese Sorge sorgt dafür, daß es „Da“-sein ist, d.h. daß es frei bleibt für die Möglichkeiten, aus denen sich das Menschenwesen verstehen kann. Dies ist es nur als Seinsverständnis, das darin die Idee von Sein überhaupt birgt, den Sinn von Sein schlechthin. Wenn das Dasein also nicht auf die Wahrheit im Sinne der *Erschlossenheit überhaupt* „angewiesen“ wäre, dann könnte es nach freiem Verfügen und Belieben mit der Wahrheit schalten und walten, wie es willkürlich will. Und in diesem „Angewiesensein“ bleibt auch die Wahrheit und das Sein auf das Menschenwesen „angewiesen“: nur wenn

---

315 SZ 212.

316 Man wird nicht leugnen wollen, daß manches Wort und vielleicht auch der eine oder andere Satz (bes. SZ 226, 228f.) durch ihre polemisch zugespitzte Form „herausfordern“ und so leichter Mißdeutungen verfallen können; man beachte aber auch die vielen Anführungszeichen, mit denen Heidegger hier arbeitet, so daß sich für den Deutenden daraus die Anweisung zur Vorsicht ergibt. Eine konsequente und ursprüngliche Interpretation, die den Gesamtzug einigermaßen im Blick hat, kann heute auf keinen Fall mehr auf Schlagworte wie „Relativismus“ und „Historismus“ pochen.

Dasein der Wahrheit im Ent-werfen entgegenkommend entspricht, bringt sich die Wahrheit zum Vorschein und ins Werk. Dieser „Bezug“ ist nicht anders zu denken als das grundsätzliche Verhältnis von Dasein und Sein (Idee von Sein überhaupt) innerhalb der voll verstandenen fundamentalontologischen Struktur, wie wir sie früher entwickelten.

Wahrheit ist relativ auf das Sein des Daseins, d.h. ist für den Menschen. Aber was „für den Menschen“ ist, darf hier nicht verstanden werden im Anhalt an ein vom Subjekt aus vorgestelltes Objekt; auch nicht aus einer leichten Modifikation eines solchen Verhältnisses, wie es die Existenzphilosophie und Existenztheologie bieten, sofern sie das überlieferte „Wesen“ (eidos, essentia) nur dann noch gelten lassen wollen, wenn dieses existenziell bedeutsam wird nach der „subjektiven“ Seite hin und „augenblickhaft“ (im Kierkegaardschen Sinne) wesentlich wird *für* eine erlebende Existenz. „Für den Menschen“ bedeutet nicht: *durch* den Menschen gesetzt. Die Wahrheit ist viel „früher“, so daß jedes Setzen deshalb zu spät kommt; es kommt zu spät, weil es selbst schon das zu Setzende rücklings bei sich trägt. Es ist schon das, was es voraus-setzen will. Dasein *ist* immer schon *„in* der Wahrheit“. Wir können sie aber auch nicht voraussetzen als etwas „außer“ uns und „über“ uns, zu dem wir uns neben anderen „Werten“ auch verhalten[317]. „Nicht wir setzen die ‚Wahrheit‘ voraus, sondern *sie* ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir so *sein* können, daß wir etwas ‚voraussetzen‘“[318]. Erst mit der Wahrheit ist der Bereich gegeben, darin sich ein lichtendes und erhellendes Eröffnen von Voraus-Setzungen durchführen läßt. „Wahrheit *ermöglicht* erst so etwas wie Voraussetzung“[319]. Nur auf dem Grunde dieser Erschlossenheit überhaupt lassen sich Voraussetzungen machen. Wahrheit ist *die* Voraussetzung, die wir nicht mehr „setzen“ können und der wir auch nicht „zuvor“-kommen. Wahrheit gehört zum Sein des Daseins selbst. Wenn es dem Dasein in seinem Sein um das Sein-Können geht, dann liegt in dieser „Sorge“ das ursprünglichste „Voraussetzen“ des Daseins. Wenn wir also in der verfänglichen Terminologie des „Voraussetzens“ bleiben wollen, dann kann man sagen: „Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen ‚wir‘ auch ‚uns‘, als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen“[320]. Die *Notwendigkeit* dieser Voraussetzung gehört zur Struktur der Geworfenheit.

Das „Apriori“ des Seins und jedes „Vor“ überhaupt ist „formal“ leicht herauszuarbeiten; es gleitet dabei aber auch leicht ab in eine aprioristische Konstruktion. Es ist wesentlich mühsamer, das Apriori *in* seiner konstitutiven Funktion als *vorgängiges* Konstituens freizulegen, sofern es in das Konstituierte noch „eingeht“ und im Sein hält. Philosophie wird nicht bloß „Voraussetzungen“ feststellen wollen oder auch zugeben wollen, sondern sie begreift sie als Voraussetzungen und bringt das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu einer ausdrücklicheren Explikation. Heideggers Analysen zeigen, daß auch die Geworfenheit zu den apriorischen Konstitutiva des Daseins gehört. Damit ist der Begriff des Apriori noch weit über Husserl hinaus erweitert. Bereits Husserl hatte durch die Entdeckung der reichen Nebenstrukturen und impliziten Potentialitäten der Horizonte aufgezeigt, daß viel „mehr“ dem menschlichen Bewußtsein „vorgegeben“ ist und daß viel mehr in ihm sich vollzieht, als die explizite Bewußtheit des Menschen vorgibt. Die „Destruktion“ zeigt aber, daß wir z.B. tief in den

317 Vgl. SZ 227.
318 SZ 227/228.
319 SZ 228.
320 Ebd. (bei Heidegger gesperrt).

„Destruktion“ zeigt aber, daß wir z.B. tief in den Gang der Überlieferung und der konkreten Geschichte einbezogen sind; die Erfahrung der geschichtlichen Überlieferung reicht weit über das hinaus, was an ihr wissenschaftlich und forschungsmäßig feststellbar ist. Schon die „selbstverständliche“ Begrifflichkeit und die gewohnte Sprache, in der wir leben, bestimmt uns entscheidend. Es gibt also so etwas wie ein „konkretes Apriori“. Heidegger gebraucht diesen Ausdruck nicht. Er besagt nämlich eine Widerspruchseinheit von „Idealem“ und von „Realem“, die in einem unentschiedenen Zwischenfeld liegt zwischen einem konkret verstandenen „Subjekt“ und dem, was Heidegger „Dasein“ nennt. Sofern die Bestimmungen von „real“ und „ideal“ auf ihre „materiale“ Seite hin betrachtet werden, ist ihr unaufhebbarer Sinn aufgehoben in der Einheit des In-der-Welt-seins als geworfener Entwurf. Es gibt für Heidegger kein „ideales Subjekt“ mehr. „Das ausdrückliche oder unausdrückliche Motiv dafür [für das ideale Subjekt] liegt in der berechtigten, aber doch auch erst ontologisch zu begründenden Forderung, daß die Philosophie das ‚Apriori‘ und nicht ‚empirische Tatsachen‘ als solche zum Thema hat. Aber genügt dieser Forderung der Ansatz eines ‚idealen Subjekts‘? Ist es nicht ein *phantastisch idealisiertes* Subjekt? Wird mit dem Begriff eines solchen Subjekts nicht gerade das Apriori des nur ‚tatsächlichen‘ Subjekts, des Daseins verfehlt? Gehört zum Apriori des faktischen Subjekts, das heißt zur Faktizität des Daseins nicht die Bestimmtheit, daß es gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit ist? ... Die Zurückweisung eines ‚Bewußtseins überhaupt‘ bedeutet nicht die Negation des Apriori, so wenig als der Ansatz eines idealisierten Subjekts die sachgegründete Apriorität des Daseins verbürgt“[321]. Damit ist wohl das schäfste und einschneidendste Ergebnis aus „Sein und Zeit“ formuliert; es steht freilich nicht ohne Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Hier setzt sich die „Destruktion“ am härtesten durch[322].

Sein „gibt es“ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie nur, sofern und solange Dasein ist. „Sein und Wahrheit ‚sind‘ gleichursprünglich“[323]. Die Vorläufigkeit der Analysen drängt sich hier von selbst auf. Dasein bleibt der „Grund“, dem das Sein und die Wahrheit überantwortet sind. Aber es ist ontologischer Grund, d.h. hypothetisch-transzendentaler Grund. Daß er nicht ontisch Sein und Wahrheit schafft und begründet, dürfte klargeworden sein. Dasein muß sogar die Wahrheitsvoraussetzung im angegebenen Sinne machen, weil sie immer schon gemacht ist, wenn es „ist“[324]. Die

---

321 SZ 229.

322 Vgl. dazu die unmittelbar folgenden Sätze: „Die Behauptung ‚ewiger Wahrheiten‘, ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten ‚Idealität‘ des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“ (SZ 229). Eine nähere Interpretation dieses Satzes versucht der nächste Abschnitt zu bringen.

323 SZ 230.

324 Auch diese Sätze müssen von der besonderen Seinsart des Daseins aus gesehen werden. Unterläßt man das, dann kann man in der späteren „Antwort“ auf die noch offengelassene Bedeutung des „es gibt“, das nur verständlich werden kann in seiner Notwendigkeit aus der „Faktizität“, nur eine auf den Kopf gestellte Umdeutung von „Sein und Zeit“ sehen (vgl. K. Löwith, Heidegger, a.a.O., S. 28 und 26). Wo die Faktizität „blind“ (ebd., S. 24) und das Entwerfen eine „Erzeugung“ idealistischer Art bedeutet (vgl. Löwiths Rosenzweig-Heidegger Vergleich, S. 170), bleibt freilich die auch in SZ schon deutlich ausgesprochene „Angewiesenheit“ des Daseins auf „Wahrheit“ verborgen. Über Löwiths Ausführungen zum „Selbstmord“ (vgl. SZ 228/229) kann der Leser selbst urteilen (Rosenzweig-Heidegger, S. 175-177). Zum „es gibt“ vgl. SZ 7, 72, 212, 214, 226ff., 230, 316, KM 202,

Vorläufigkeit und Offenheit der Antworten wird offensichtlich, wenn wir zum Ende noch das „es gibt“ (Wahrheit, Sein) beachten, das angeblich mit dem unbewußten „Es“ identisch sein soll. Unentschieden und unentscheidbar bleibt noch für „Sein und Zeit“, *wer* denn *letztlich* und „endgültig“ Sein und Wahrheit gibt, d.h. noch deutlicher: das „es“ ist noch nicht ausgemacht. Der erste Schritt der Fundamentalontologie kann die Antwort noch nicht bringen, so daß auch kein Grund zur Enttäuschung besteht. „Was es bedeutet: Sein ‚ist‘, wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll, kann erst konkret gefragt werden, wenn der Sinn von Sein und die Tragweite von Seinsverständnis überhaupt aufgeklärt sind ... Noch steht die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein aus“[325].

Gleichwohl bildet sich in der hypothetischen und vorläufigen Exposition der Fundamentalontologie ein entscheidender Kreuzungspunkt. Wir haben zwar die Notwendigkeit der Wahrheitsvoraussetzung freigelegt und dadurch auch einsichtig gemacht, aber es ist nicht voll entschieden, ob Wahrheit überhaupt ein „Sein“ hat; wenn nicht, – was bleibt? Ein Phantom? Oder ist sie „seiender“ als jedes mögliche Seiende? Die Frage wird nicht leichter, wenn wir die Wahrheit in die engere Zusammengehörigkeit mit „Sein“ überhaupt stellen. Denn es blieb ja sogar noch ein Rätsel, was es bedeutet, wenn wir sagen: Sein „ist“. So stößt die Untersuchung an eine „Grenze“[326]. Diese „Grenze“ weist uns nochmals auf die Vorläufigkeit der bisherigen Erörterungen hin, gleichzeitig eröffnet sich aber dadurch das eigens angezielte Feld von „Sein und Zeit“, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Damit ist auch deutlich geworden, daß die Relativität der Wahrheit auf das Dasein nicht verwechselt werden darf mit „Relativismus“; die Voraussetzungen des Begriffs der Wahrheit im Sinne Heideggers liegen jenseits des Ansatzes von an-sich-seienden Ideen und ewigen Idealen, mit deren Ansatz und Selbstverständlichkeit als dem ursprünglichen Wesen der Wahrheit der Einwurf des „Relativismus“ einhergeht. Dieser Ansatz selbst ist aber fraglich geworden (vgl. V, 3, a-v). Man steht also außerhalb des Heideggerschen Grundverständnisses und findet niemals einen Zugang, wenn man sich ihm blind in dieser Weise entgegenwirft.

Das ist zunächst eine hermeneutische Feststellung, um überhaupt an Heideggers Sinn und Begriff der Wahrheit heranzukommen. Freilich ist damit auch die Entscheidung gestellt für die Antwort auf die Frage nach dem „Wesen“ der Wahrheit selbst. Es darf doch mindestens einmal *gefragt* werden, ob man dem bedrohten Wesen der Wahrheit allein dadurch entgegenkommen kann, daß man in der Bestürzung über den Tiefgang des „Geschichtlichen“ und des „geschichtlichen Wandels“ sich die Augen verschließt, das extreme Gegenstück von ewigen „Natur“-Ordnungen beschwört und jeden anderen Versuch, diese Not zu bewältigen, mit „Relativismus“ etikettiert; das ist vielleicht etwas extrem gesagt, aber die durchschnittliche Polemik gegen Heidegger vollzieht diese Methode eben im Grunde so.

Die echt verstandene „Verpflichtung“ der Wahrheit und die wahre „Ewigkeit“ sind bei Heidegger nicht einfach ausgerottet. Es ist nicht mehr Aufgabe dieser Arbeit, diesen Sachverhalt zu „belegen“ oder zu „beweisen“, vielmehr möchte sie nur den Weg ebnen zu einem der Heideggerschen Problemstellung selbst angemessenen Verständnis.

Ho 46, 155f. u.ö.

325 SZ 230.

326 SZ 420.

Es bleibt auch fraglich, ob man sich mit dieser Sicherheit und mit diesem Gewicht an Berufung für die „Natürlichkeit“ dieser Ansicht von „ewigen“ Wahrheiten auf die Griechen berufen kann. Es ist nämlich durchaus nicht so gesichert, daß wir die „Idee“ und das „Ewige“ *griechisch* vom Wesen des Eidos her denken und überhaupt noch denken können. Dennoch bleiben wir unter dem grundsätzlich herrschenden Leitentwurf der platonischen und platonistischen Metaphysik stehen durch mannigfache Verwandlungen, Umschichtungen und Konstellationen hindurch. So laut sich die Veränderungen und Wandlungen im Leben und Wirken des Geistes aufdrängen, das ausdrückliche und sich in den Vordergrund drängende Sich-Absetzen kann aber auch verbergen, daß wir noch weit über unser durchschnittliches *und* wissenschaftliches Erwarten hinaus von unscheinbar bleibenden Bindungen und lang, nachhaltig und verborgen geschehenden Wirkungen aus der Geschichte und Tradition bestimmt sind.

Hat nicht Heidegger das schon in „Sein und Zeit“ unternommen, als er z.B. darauf hinwies, wie sehr selbst noch Hegels Zeitbegriff zu den „Filiationen“ gehört, die in der grundsätzlichen ontologischen Tragweite der aristotelischen Zeitanalyse gründen und beruhen? Versucht er nicht, mit Hilfe der „Destruktion“ die Ursprünglichkeit dieser wesentlichen Gründungen in ihrer Größe und in ihrer Grenze ursprünglich sehen zu lassen? Vielleicht darf man von hier aus die jetzt nicht weiter nachweisbare Behauptung aufstellen, daß gerade die „revolutionären“ und „unerhörten“ Thesen Heideggers nur möglich sind und verständlich werden können, wenn sie auf dem vieldimensionalen Hintergrund der „Metaphysik“ selbst gesehen werden. Heideggers Begriff der Wahrheit ist z.B. nur recht denkbar und verstehbar, wenn man die Entdeckungen und Bemühungen Platons um die Erhaltung der Wahrheit mitsieht. Jede Vereinfachung in diesem vielstimmigen Gespräch Heideggers mit der Geschichte des Denkens ist bereits von Anfang an als solche falsch. Gerade dann wenn Heidegger nach dem „Ungesagten“ eines Denkens fragt und sucht, dann „setzt“ er doch das „Gesagte“ und das „Offenbare“ schon „voraus“. Auch die „Metaphysik“ hat nach Heidegger ihren Reichtum. Wie könnte man sonst verstehen, daß dieser Denker ein Leben lang auf die Geschichte des Denkens gehört hat; wahrhaftig nicht bloß deshalb, um eine intelligente und einheitlich entworfene Philosophiegeschichte zu „konstruieren“. Vielleicht darf man auch hier ein Wort Heideggers anführen, das in einem ähnlichen Zusammenhang von ihm gesagt worden ist. „Platon selber hat seine Herkunft weit wesentlicher im Andenken behalten als der nach ihm kommende Platonismus, wie denn die Meister ein unauslöschbares und darum tieferes Wissen ihrer Herkunft besitzen, als die Schüler je aufbringen können.“ Wir wenden dieses Wort auf Heidegger selbst an und meinen, daß auch in ihm ein solches „Wissen“ um die Herkunft ruht, das ihn selbst zurückfügt und einfügt in die „Metaphysik“, – weit mehr und viel näher, als es der subtilste Interpret erblicken kann.

Vielleicht überlegt man sich das auch einmal dort, wo man angesichts der an die Wurzel gehenden Fragen Heideggers nur von „Zerstörung“, „Polemik“, „Zerrüttung“ und Ehrfurchtslosigkeit der Überlieferung gegenüber spricht.

Heidegger weist in Sein und Zeit darauf hin[327], daß die mit dem Wahrheitsproblem angeschnittenen Fragen vielleicht auch allererst ursprünglich gestellt werden müssen. Für uns bleibt es vorläufig wichtig, einen wesentlichen Blick getan zu haben in die Problemstellung, in das Ziel, in die analysierende Bewegung und in die Rätsel, die sich stellen. Wenn sich nämlich im weiteren Vorgehen unterwegs zeigen wird, daß die Un-

[327] Ebd. (oben).

tersuchung in einen gefährlichen Engpaß kommt, der den weiteren Weg zur leitenden Frage verbaut, – dann müssen wir uns die Frage vorlegen, wo denn der „Wurm“ sitzt in unserem Gefüge. Dazu ist die ausgedehnte, breite und ins letzte Detail gehende Interpretation des ersten Abschnitts von „Sein und Zeit“ von großem Nutzen. Dadurch haben wir erst einen „Boden“, von dem aus wir den weiteren Gang selbst kritisch verfolgen können.

Die weitere Abfolge der Analysen in „Sein und Zeit“ ist im Verhältnis zum bisherigen Reichtum und Umfang der Thematik enger gefaßt. Dazu zwingt schon die schwierige Frage nach der möglichen Ganzheit des Daseins. Die Problematik des Ansatzes zu dieser Frage und die hermeneutische Führung verlangen eine große und fast ausschließliche Konzentration, so daß auch der Bau und die Grundlinien des Gedankenganges einfacher und durchsichtiger werden können. So kann sich auch das nachvollziehende Deuten kürzer dabei aufhalten, nachdem die Elemente der fundamentalen Analyse des Daseins ausführlich genug erläutert sind, um für die Fortführung des Versuchs auch zugleich einen kritischen Leitfaden abzugeben.

DRITTES KAPITEL

Die Frage nach der Ganzheit des Daseins und die darin auftretenden Aporien im Gesamtentwurf von „Sein und Zeit“

Die vorbereitende Fundamentalanalyse ist durch den Aufweis der ursprünglichen Wahrheit des Daseins (Erschlossenheit) an eine Grenze gelangt. Dennoch muß sich das existenzial-ontologisch ursprünglich vorangehende Denken fragen, ob das Dasein selbst radikal und in seiner Ganzheit aufgeklärt worden ist. Wie nimmt sich diese Aufgabe aber aus im Rahmen der fundamentalontologischen Grundstruktur? Ist sie darin überhaupt sinnvoll angreifbar? Oder sprengt sie den Grundansatz?

a) Die formal-existenziale Einheit des Seins des Daseins als Sorge

Unsere bisherige Interpretation vollzog sich am Leitfaden des Satzes: Das Wesen des Daseins ist seine Existenz. Das Dasein *ist* als verstehendes Sein-Können, dem es in seinem Sein *um* dieses selbst geht. Die Vielfalt der Strukturen zeigte sich uns in der sammelnden Einheit des „geworfenen Entwurfs“. Für die weitere Deutung des Daseins wird die Frage wichtig, wie weit das Dasein bisher in seiner ursprünglichsten existenzial-ontologischen Verfassung erschlossen worden ist. Wie weit kann die existenziale Analytik als erster Schritt der Fundamentalontologie überhaupt sich selbst auslegen? Wie weit kann sich das Dasein die in ihm selbst beschlossene Idee von Sein „unter-stellen“? Wie weit kann auch schon die *Frage* nach der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt noch „innerhalb“ des Daseins bleiben? Doch sind diese Fragen voreilig, weil sie selbst noch nicht das Dasein bis zu „Ende“ durchgefragt haben. Gibt die bisher entwickelte Struktur des Daseins in der Einheit des geworfenen Entwurfs überhaupt die *volle* Struktur? „Hat die bisherige Untersuchung überhaupt das Dasein *als Ganzes* in den Blick bekommen?“[1] Wie fragen wir überhaupt diese Frage, ob es sich wirklich als Ganzes ausgesprochen hat?

Es bedarf keiner langen Abhandlung darüber, daß der Begriff der Ganzheit hier außerordentlich problematisch ist. Wie leicht wird eine unsachliche, d.h. der Existenzverfassung des Daseins nicht angemessene Konzeption von Ganzheit hineingetragen, die das Dasein auf ein Vorhandenes reduziert oder es aber in die Totalität einer *in sich abgeschlossenen* Subjektivität versetzt; ist die im Seinsverständnis selbst zugängliche Idee von Sein überhaupt, die ja auch das Konstitutivum der Seinsverfassung bildet, nicht der Möglichkeit nach un-endlich, so daß sich eine Ganzheit gar nicht abzeichnen und festlegen läßt? Oder was nützt eine unabgeschlossene und verschwimmend-verschwebende Ganzheit? Wir gehen so voran, daß wir die Ganzheit selbst zu erfassen versuchen im Ausgang von den einheitgebenden und allseitig erschließenden Phänomenen, die die Grundweisen des Daseins überhaupt durch alle Spielarten hindurch *vereinfacht* wiedergeben. Das gibt uns zugleich Gelegenheit, den bisher außer Acht gelassenen Begriff der Sorge in seiner grundsätzlichen Bedeutung darzulegen.

---

[1] SZ 230.

„Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig *ganze* Struktur“[2]. Die konstitutiven Momente brachten durch die Gleichursprünglichkeit schon eine *einheitliche* Strukturganzheit, die aber durch die Vielfältigkeit der Glieder, durch Reichtum der Modifikationsmöglichkeiten beinahe verstellt wurde. Vor der expliziten Frage nach der Ganzheit wird es förderlich sein, den Blick zu schärfen und ihn auf ein Phänomen zu richten, das als *das* Apriori der Seinsverfassung des Daseins *in* allen Verhaltungen ist. Die Sorge erscheint in „Sein und Zeit“ als das Sein des Daseins. Es sammelt die ontologische Einheit von Existenzialität und Faktizität. „Diese existenzialen Bestimmungen gehören nicht als Stücke zu einem Kompositum, darin zuweilen eines fehlen könnte, sondern in ihnen webt ein ursprünglicher Zusammenhang, der die gesuchte Ganzheit des Strukturganzen ausmacht“[3].

Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das Sein zum eigensten Seinkönnen als verstehendes Sichentwerfen auf Möglichkeiten bedeutet ein „Hinaus-sein“ über sich selbst. „Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt [aber] ontologisch: Das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*“[4]. Als Sein zum Seinkönnen ist es je schon über sich hinaus, aber nicht ausschließlich in einem Verhalten zu anderem Seienden, sondern vielmehr als Sein zu seinem wahrhaften „Selbst“. Der Sachverhalt bestätigt sich in der schon von Augustinus bemerkten Erfahrung: „Homo transcendit hominem“[5]. Das Dasein ist „sich“ vorweg.

Doch gehört dazu, daß sich das Dasein auch immer schon überantwortet ist; es ist je schon in eine Welt geworfen, aus der und in der es sich „versteht“. Sich-vorweg ist das Dasein immer schon in einer Welt. Die Geworfenheit durchherrscht das Dasein aber nicht bloß in einem indifferenten Modus. Dasein ist immer schon in der besorgten Welt aufgegangen. Dasein ist verfallend. Aber auch darin geht es ihm um sein Sein selbst; es hat es freilich nur nicht eigens ergriffen und läßt es sich sogar vorgeben durch das Man-selbst. In der Flucht und in der Einzelgliederung des Verfallens (Versuchung, Beruhigung, Entfremdung, Sichverfangen, Absturz, Wirbel) ist „sich“ das Dasein „uneigentlich“ vorweg. Auch in dieser Weise bleibt das Dasein bestimmt durch seine Seinsverfassung: es geht ihm *um* sich selbst.

Heidegger faßt die Struktur des Daseins zusammen in dem gegliederten Ausdruck:

---

2 SZ 180.

3 SZ 191.

4 Ebd.

5 Die Verdoppelung des „homo“ bringt freilich auf die Frage, was denn das jeweilige Mensch*sein* des „homo“ am Anfang und Ende des Satzes bedeutet. Bei Heidegger stellt sich dasselbe Problem, wenn man darauf aufmerksam wird, was es bedeutet, wenn man sagt: *Dasein* ist *„sich“ vorweg.* Was bedeutet hier das „Sich“? Für die uneigentliche Seinsweise gibt Heidegger die Antwort: „Im Sich-vorweg-sein meint daher das „Sich“ jeweils das Selbst im Sinne des Man-selbst“(SZ 193). In der eigentlichen Seinsweise erstreckt sich das „Sich“ so weit, wie weit sich das Sein-Können und darin also die Idee von Sein überhaupt erstreckt. – Man könnte zunächst daran denken, das „Sich“ bedeute als *sich selbst* (Dativ) *Vorweg*sein den faktischen und tatsächlichen Grundbestand des Daseins, demgegenüber das entwerfende Sein-Können immer schon „mehr“ sein kann. Ich glaube aber, daß eine solche Deutung das spezifische Sein des Daseins in die Ebene des Vorhandenen abdrängt, besser: es mindestens noch von daher verständlich macht und so in einer ontologischen „Indifferenz“ zurückläßt. Wie steht es überhaupt um die existenzialontologische Genesis der Reflexionspronomina? Worauf bezieht sich das „Re-“ der reflexio und der reditio completa? Ist es äquivok für die „Auskehr“ und für die „Rückkehr“? Was bedeutet das aus der Sicht einer Hermeneutik des Daseins?

„Sich-vorweg-schon-sein-in[-der-Welt-] als Sein-bei [innerweltlich begegnendem Seienden]“[6]. Die konkreten Weisen solchen In-Seins in der Welt boten sich unter den Stichworten „Besorgen“ und „Fürsorge“ dar. Für die einheitgebende, apriorische Struktur des Daseins wählt Heidegger den Begriff der „Sorge“. „Der Titel ist nicht etwa deshalb gewählt, weil etwa das Dasein zunächst und in großem Ausmaß ökonomisch und „praktisch“ ist, sondern weil das Sein des Daseins selbst als *Sorge* sichtbar gemacht werden soll ... Der Ausdruck hat nichts zu tun mit „Mühsal“, „Trübsinn“ und „Lebenssorge“, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie „Sorglosigkeit“ und „Heiterkeit“, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist“[7]. Als solche existenzial-apriorische Bedingung der Möglichkeit von Dasein überhaupt liegt sie „vor“ und „in“ jeder Verhaltung des Daseins. Dasein ist *im Wesen* Sorge. „Selbstsorge“ wäre eine Tautologie. „Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist[8].

In der so verstandenen Sorge gründet die volle Erschlossenheit des Da. Sie lichtet das Dasein so ursprünglich auf, daß jedes spätere Scheiden in theoretisches und praktisches Verhalten die Sorge voraussetzen muß als die Bedingung der Möglichkeit von Verhaltenkönnen. Im existenzialen Begriff der Sorge ist auch der Husserlsche Begriff der „Intentionalität“ verwandelt wieder da; er überschreitet diesen aber hauptsächlich dadurch, daß er in seiner allseitigen und konstitutiven Bedeutung für das Menschenwesen nicht gewonnen wurde am Leitfaden eines „Hinzielens auf...“, das bei Husserl orientiert bleibt an der Begrifflichkeit einer eingeschränkten Dingontologie; vielmehr ist das Sein des Daseins in der Sorge überhaupt aus einer Ontologie herausgenommen, die den Vorrang des Sehens (intuitus) festhält und so leicht zu einer „Ontologie der Vorhandenheit“ wird. Jeder Versuch mißlingt, der die „Sorge“ auflösen will als Vorbedingung nur für bestimmte Akte und Unternehmen[9]. Es wäre sogar aufschlußreich, einmal die Sprache und den Sprachgebrauch zu befragen, ob in ihm nicht doch sehr deutlich die „Sorge“-Struktur ans Licht drängt. Selbst die „Seel-Sorge“ ist noch im Blick des Verfassers von „Sein und Zeit“, wenn er schreibt: „Ihr gegenüber [der einspringenden, die „Sorge“ abnehmenden Fürsorge] besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt,* nicht um ihm die Sorge abzunehmen, sondern eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was,* das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden“[10]. Ich meine, daß diese „vorspringend-befreiende“ Fürsorge mit dem Blick auf die „Seel-Sorge“ gesagt ist, ohne daß dabei das Wort fallen müßte. Die kurze Charakteristik enthält im abhebenden Erläutern der „einspringend-beherrschenden“ Fürsorge andeutungsweise mehr Theologie und theologische Grundlegung der Pastoral als die üblichen Bemerkungen in dieser

---

6 SZ 192.

7 SZ 57; vgl. auch KM 213, was offensichtlich schon aus der Abwehr der ersten Mißverständnisse geschrieben ist (vgl. KM 211, Anm. 293).

8 SZ 193.

9 Vgl. daraufhin die sehr verdeutlichenden Analysen des Wollens, Wünschens, des Hanges und Dranges SZ 194-196.

10 SZ 122.

Richtung[11]. Hier kann aber keine Theologie getrieben werden. Ein solcher Hinweis soll aber wieder einmal auf die unausgemessenen Möglichkeiten hinweisen, die sich einem echten Verstehen von „Sein und Zeit“ eröffnen können. Hier wird auch evident, daß man noch längst nicht in den Bereich von Heideggers Denken gekommen ist, solange man versucht, „Liebe“ gegen „Sorge“ auszuspielen[12]. Das geschieht auch heute noch oft genug.

Dagegen ist die transzendentale Struktur der Sorge um so mehr zu betonen, die vor allen ontisch gemeinten Seinstendenzen liegt[13]. In allen Seinsweisen des Daseins bekundet das Dasein selbst die „Sorge“, daß es von sich her „bedürftig“ ist. Sich-Vorweg als Sein-Können und schon immer in eine Welt geworfen, zeigt es in der Sorge, wie sehr es des Seinsverständnisses „bedarf“, um überhaupt Da-sein sein zu können. Die Interpretation der Sorge zeigt darin wieder die besondere Eigenart des Heideggerschen Begriffes von „transzendental“: „transzendental“ *ist* die Sorge als existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit von Dasein nur, *indem* sie zugleich einbehalten ist in die Transzendenz (Seinsverständnis). Die solchermaßen verstandene „Sorge“ kann in ihrer Radikalisierung noch Phänomene zum Vorschein bringen, die sich selbst als konstitutiv mächtiger erweisen. Die Sorge ist ja in ihrer Gliederungsstruktur nicht einfach, sondern verweist in der hermeneutischen und vorläufigen Analyse durch die „Gleichursprünglichkeit“ ihrer Strukturmomente auf die Möglichkeit ursprünglicherer Konstitutiva. „Am Ende wird sich zeigen, daß die Idee von Sein überhaupt ebensowenig ‚einfach‘ ist wie das Sein des Daseins“[14].

b) Das Dasein in der vereinfachten Weise seiner „Grund“-Befindlichkeit

Auch hier gilt es zu beachten, daß die Sorge als das Sein des Daseins ist. Als solches ist sie vorläufig in seinem Grundcharakter. Nichtsdestoweniger ist die Sorge ein echtes Konstitutivum des Daseins. „Das Seiende wird von diesem Ursprung nicht entlassen, sondern festgehalten, von ihm durchherrscht, solange dieses Seiende ‚in der Welt ist‘“[15]. Die Sorge macht das Dasein dahin fest, daß es im Wesen jenes Zu-sein ist und als solches existiert. „Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins für* eigentliche existenzielle Möglichkeiten“[16]. Da aber dieses im Verstehen sich entwerfende Sein-Können selbst durch die Freiheit bestimmt bleibt, *kann* das Dasein sich zu diesen Möglichkeiten auch *„unwillentlich“* verhalten. Das Dasein ist zunächst und zumeist uneigentlich, d.h. der mögliche Entwurf des Sein-Könnens ist mit der „Last“ des Daseins der Verfügung des „Man“ überlassen. Wie aber kann gezeigt werden, daß das verfallende Dasein über-

---

11 Dabei muß man nicht notwendig annehmen, Heidegger sei ein verkappter Theologe. Wenn die Theologie auch in sich Voraussetzungen birgt, dann vermag eine echte und gründliche philosophische Besinnung „formale“ Strukturen zu heben, die vielleicht nur im Bereich des Religiösen sich in dieser Intensität zeigen. Eine solche bewußt existenzial-ontologisch abgezweckte und von einer Hermeneutik des Daseins geleitete „phänomenologische“ Untersuchung theologischer Wahrheiten auf die „transzendentalen“ Bedingungen hin ist noch keine „Säkularisierung“. Vgl. auch Exkurs III.

12 Vgl. z.B. B. Koepp, Merimna und Agape. Zur Analytik des Daseins in Heideggers „Sein und Zeit“, in: Reinhold-Seeberg-Festschrift. Leipzig 1929, S. 99-139.

13 Vgl. SZ 192 (unten).

14 SZ 196.

15 Vgl. SZ 198: *„Cura teneat, quamdiu vixerit“,* vgl. die Deutung der ganzen Hyginus-Fabel SZ 196ff.

16 SZ 193.

haupt *frei ist für* die Eigentlichkeit seines Seins? Wie kann gezeigt werden, daß es diese Möglichkeit immer schon ist? Findet sich ein Phänomen, das von sich selbst her in dieser ursprünglichen Erschließungsweite das Dasein vor sein Da bringt?

Dieses das Dasein in seinem Sein vereinfachende und dennoch bis in die Wurzeln seines Seins aufbrechende Ereignis sieht Heidegger in der Erfahrung der *Angst.* Im Unterschied zur Furcht[17] öffnet die Befindlichkeit der Angst das Sein des Daseins nicht nur in dem zurückweichenden *Sich*fürchten vor einem einzelnen Bedrohlichen, auf das hin sich das Dasein freigibt; sie bringt das Dasein vor sein eigenstes Geworfensein und in die Möglichkeit für Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit überhaupt. Die Angst macht offenbar „wie einem im Grunde seines Wesens ist"; sie ist darum eine „Grund"-Befindlichkeit.

Im Verfallen flieht das Dasein *vor ihm selbst* und seiner Eigentlichkeit. Es geht auf in der besorgten „Welt" und im Man. Doch in dieser Abkehr von sich weg hinein in die verschlossene und abgedrängte Bewegtheit des Verfallens ist es doch heimlich verfolgt durch die eigentliche Erschlossenheit, weil auch die Verschlossenheit nur eine *Privation* der ursprünglichen Erschlossenheit des Daseins ist. „Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade ‚hinter' ihm her"[18]. In der Abkehr *von* ihm ist das Wovor der Flucht erschlossen „da". Die Hermeneutik des Daseins nützt dieses Phänomen. „Die existenziell-ontische Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlossenheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen. Innerhalb des ontischen ‚weg von', das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender ‚Hinkehr' das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden"[19]. Die Analyse hält sich an die ursprüngliche Erschlossenheit des Daseins in der Angst, folgt darin den ausgezeichneten und weittragenden Erschließungsmöglichkeiten, um gleichsam im Abhören den „Aufschluß" dieses Seienden entgegennehmen zu können.

Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes mehr. Das Wovor der Angst bleibt sogar „unbestimmt" in dem Sinne, daß ein einzelnes Seiendes selbst nicht mehr ins Gewicht fallen kann. „Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit"[20]. Die Angst weiß nicht, „was" es ist, davor sie sich ängstet. Das Bedrohliche ist nirgends. „‚Nirgends' aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon ‚da' – und doch nirgends, es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt – und doch nirgends"[21]. In dieser „Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends" bekundet sich die völlige Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen. Doch bedeutet das keine „Weltabwesenheit"; vielmehr drängt sich in der Belanglosigkeit des innerweltlichen Seienden einzig nur noch die Welt selbst auf, die *Möglich-*

17 Vgl. bes. SZ 140ff.
18 SZ 184.
19 SZ 185.
20 SZ 186.
21 SZ 186.

keit von Zuhandenem. „Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von dem innerweltlichen Zuhandenen. Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten ‚Etwas', in der *Welt.* Diese jedoch gehört ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das*: wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst"*[22].

In der Angst versinkt das unweltlich Einzelseiende. Die „Welt" kann nichts mehr bieten. Auch das Mitdasein anderer kann nicht unmittelbar helfen. Die Angst nimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der „Welt" und dem Man her auszulegen. Sie wirft das Dasein auf es selbst als je einzelnes zurück, das sich in seinem eigensten In-der-Welt-sein erschließen kann. Das Dasein erscheint darin als *Möglichsein.* So eröffnet sich darin das *Sein zum* eigensten Sein-Können, „das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens"[23]. So eröffnet sich auch das In-der-Welt-sein als das, *worum* die Angst sich ängstet. In der Selbigkeit des Wovor und des Worum der Angst verdeutlicht sich die existenziale Struktur des „geworfenen Entwurfs"; durch die Angst kommt das Dasein in ein „reines" geworfenes Seinkönnen. Alle die Formen verstehenden Besorgens und Fürsorgens, welche es ja mit innerweltlichen Seienden zu tun haben, werden in dieser fundamentalontologisch ausgerichteten Analyse dahingehend bedeutungslos, daß sich zeigt, daß das, „was" ich in der Angst bin, nicht mehr aus einem „Etwas", einem innerweltlichen Seienden, verstanden werden kann. Dennoch hört der Bezug nicht einfach auf. Es bleibt die *reine* Bezogenheit auf... übrig. Es kommt das ganze Gewicht des reinen Worin und Worauf zum Vorschein. So zeigt sich in der „reinen" Bezogenheit die Ermöglichung jedes einzelnen Bezugs auf innerweltlich Seiendes. Erst aus diesem Zusammenhang her sind die anderen Phänomene notwendig, die diese „Reinheit" hervorbringen: in der Vereinzelung wird das Dasein frei von den „Zufälligkeiten" des Unterhaltenwerdens durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Im Sichzurückbringen auf sein „Daß es ist und zu sein hat" „schwebt" das Dasein gleichsam: es kann sich seinem Wesen nach nicht an ein Besorgbares verlieren, – aber es ist auch noch nicht ein in vollem Sinne eigentliches „Da"-Sein. Es bringt in die Stimmung eines *möglichen* „Entschlusses". Die Gegenwart der Angst hält die Eigentlichkeit des Daseins gleichsam „auf dem Sprung": nur in dem und aus dem heraus, was die Angst erschließt, wird das Dasein frei für eine eigentliche Möglichkeit[24]. Die Angst ist selbst nur das „Medium", darin sich das Nichts zeigt. Von woher sie selbst ermöglicht ist, ist in „Sein und Zeit" nicht entschieden. Die Angst selbst ist merkwürdig „gehalten"[25]. Der nähere Bezug und die Weise der Zusammengehörigkeit von „Dasein", „Angst", „Nichts" und „Sein" verbleibt noch im Hintergrund.

---

22 SZ 187. – Vgl. dazu vor allem im Blick auf WM: „Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen ‚es war eigentlich nichts'. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war. Die alltägliche Rede geht auf ein Besorgen und Bereden des Zuhandenen".

23 SZ 188.

24 Zu der Benennung „auf dem Sprung" vgl. SZ 344.

25 Vgl. dazu SZ 344: „Wenngleich die Gegenwart der Angst *gehalten* ist, hat sie doch nicht schon den Charakter des Augenblicks, der im Entschluß sich zeitigt." Aus der oben gegebenen Interpretation wird deutlich, daß die Angst-Analyse in „Sein und Zeit" nicht einfach gleichgesetzt werden darf mit den Aufweisen der Freiburger Antrittsvorlesung. Von den zahllosen psychologischen und existenzialistischen Mißverständnissen soll hier gar nicht mehr die Rede sein.

Und doch ist er im Spiel: das Nichts *von Zuhandenheit,* das sich *in* der Angst des Daseins bekundet, gründet in der Welt, die ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins gehört als In-der-Welt-sein. Damit wird aber der Ausdruck In-der-Welt-sein in einem wesentlichen Sinne zweideutig: er meint in eins das faktische In-der-Welt-sein des in der Angst befindlichen Daseins und das reine „In-der-Welt-sein *selbst"* (vgl. oben) als Ermöglichungsgrund des Daseins. Sofern das faktische Dasein aber selbst in seinem Sein transzendental dieser Grund ist, muß in der weiteren Behandlung dieser Problematik diese „inseparabilis distinctio" geklärt werden. Wenn wir den weiteren Schritt dazuhin erläutern, wie er in „Was ist Metaphysik?" geschieht, werden wir auf die Schwierigkeiten zurückkommen. Da sich die transzendental-hypothetische Fundamentalontologie in ihrer Vor-läufigkeit phänomenologisch vollzieht, bleiben die aufgewiesenen Seinsstrukturen *als solche* offenbar: es ist das Sich-Zeigende selbst; Heidegger gibt keine Theorie *über* die Angst. Aber was *ist* und wie *ist* das Sich-Zeigende?

Die Angst bringt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der „Welt" zurück. Dem Dasein ist „unheimlich", wenn alle alltägliche Vertrautheit in sich zusammenbricht und das Dasein sein „gewöhnliches" In-Sein und „Wohnen bei..." aufgibt. Dieses „Un-zu-hause" ist das ursprünglichere Phänomen. Die Flucht flüchtet sich im Verfallen gerade *zu* innerweltlichem Seienden hin, darin das Dasein aufgehend sich aufhalten kann. Doch weil im Grunde des Daseins die Unheimlichkeit des Un-zuhause verborgen ist, setzt das Dasein selbst in diesem seinem Wesen stets dem sich verlierenden und verfallenden Dasein nach: es flieht weiter zum nächsten innerweltlichen Seienden. Neugier und Gerede versuchen die Unheimlichkeit zu verdecken. Doch immer „droht" die Angst. „Und nur weil die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als besorgend-befindliches Sein bei der ‚Welt' sich fürchten. Furcht ist an die ‚Welt' verfallene uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst"[26]. Dennoch kann die Angst in der harmlosesten Situation aufsteigen. Solche „Grund"-Befindlichkeit im Sinne „eigentlicher" Angst bleibt aber bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten[27]. Die Seltenheit dieses Phänomens kann aber nicht den Blick davon abwenden, daß die Angst in einer grundsätzlichen Weise das Sein des Daseins erschließt.

Die Angst enthüllt im Wovor der Angst das Geworfensein in die Welt in eins mit dem faktischen Verfallensein; indem sie das Dasein zurückbringt auf das vereinzelte, in seinem „puren" Daß sich meldende „Da", leuchtet auch die mögliche Weite auf, in die das Dasein eigentlich „geworfen" ist. Diese Weite der Welt als Welt ist so un-endlich, daß dem Dasein dabei unheimlich zumute ist. Das Zurückbringen ist noch keine wiederholende Übernahme der Existenz in den Entschluß eines sich selbst durchsichtigen Sein-Könnens. Aber sie enthüllt mit die Möglichkeit des „Wiederholens" im Dasein. Das Phänomen der Angst zeigt vereinfacht und allseitig die fundamentalen ontologischen Charaktere des Daseins: Existenzialität, Faktizität und darin das Verfallensein. Die ursprüngliche Kon-kretion dieser Momente in der Angst erwies die einheitliche Struktur des „geworfenen Entwurfs" und die Gleichursprünglichkeit der Momente der „Sorge".

---

26 SZ 189.

27 Vgl. die mehrfache Betonung der Seltenheit des Angstphänomens SZ 190.

c) Die Bedeutung der Fragen nach der formalen Ganzheit, *dem* Ganzseinkönnen *und dem* Ganzsein *des Daseins*

So läßt sich die Frage nach der Ganzheit des Daseins nochmals von neuem aufwerfen. Wir haben die ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen[28] des Daseins aufgewiesen. Die Sorge erwies sich als ein Phänomen, das einen vollen Durchblick lieferte *durch* die bisher aufgezeigten, aufeinander einheitlich verweisenden Momente *auf ein* ursprüngliches Sein des Daseins, das im Ganzen schon liegt. Die Sorge fundiert die Strukturmomente ontologisch in ihrer strukturalen Möglichkeit[29]. Dennoch bleibt der bisher verwendete Begriff der Ganzheit unzureichend. Wir sprachen z.B. vom Freiwerden *für* die Eigentlichkeit des Seins als Möglichkeit, ohne aber uns weiterhin darum zu kümmern, wie denn dieses *„Sein zum eigensten Seinkönnen"* möglich ist. Wir blieben bei einer „formalen" Ganzheit des Daseins stehen. Diese bleibt zwar die konstitutive, leitend sammelnde und vertiefende existenziale Bestimmung des Daseins, die sich durch die ganze Untersuchung zieht. Dieser „formale" Charakter der Existenzialien bedarf noch einer eigenen Interpretation. Da aber die Sorge als „die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen"[30] *für den ersten Abschnitt* von „Sein und Zeit" eine in gewisser Weise „abschließende" Rolle spielt, bleibt leicht die Gefahr zurück, das Sein des Daseins als „Sorge" *festzulegen* im Sinne einer Definition eines Vorhandenen. Dazu verleitet auch der oft gebrauchte Begriff „Struktur". Auch wenn er primär ein Ganzes bezeichnet, das in seiner Vielheit und wechselseitigen Bezogenheit doch eine wesenhafte und zusammengehörige Einheit ausmacht, so schwingt doch in dem Begriff ständig die *Vorstellung* eines „Aufbaues", eines „Gefüges" mit, das auch als „Sinn-Gestalt" orientiert bleibt an der leitenden Idee von Sein als Vorhandenheit. Es bleibt dann doch am Ende beim zergliedernden Auseinandernehmen einer bereits konstituiert und strukturiert vorliegenden „Substanz". Die formale *Allgemeinheit* der Sorge erhöht nur noch diese Gefahr. Dabei zeigt wiederum der Grundansatz der Fundamentalontologie das Wesen der Sorge: das Dasein legt sich in seinem Wesen selbst aus. Die Sorge *sorgt* sich, wir betonten schon immer die „transzendentale Aktivität" des Daseins. Und schließlich „webt" in den Momenten der Existenzialität und Faktizität „ein ursprünglicher Zusammenhang, der die gesuchte Ganzheit des Strukturganzen ausmacht" (s.o.). Dieses Zu-

---

28 Vgl. die Überschrift zu § 39, SZ 180: „Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins."

29 Vgl. SZ 181.

30 SZ 192, vgl. auch SZ 252 und die häufige Verwendung des Wortes „Struktur" in den §§ 39-41. Zum Struktur-Begriff bei Heidegger überhaupt vgl. die allerdings unzulänglichen und im Grunde unbrauchbaren Ausführungen von Heinrich Ott, Denken und Sein, S. 52f. Einmal zugestanden, daß man in der Heidegger-Interpretation auch weiter ausholende Umschreibungen und Begriffe benutzen muß, die „phänomenologisch" nicht rein und streng genug gefaßt sind, – die gerade sogar um der möglichsten Verstehbarkeit Heideggers willen wieder zurückgelassen werden müssen: wie kann sich Ott diesen selbstverständlichen Gebrauch der Worte „Denk-Schema des Ursprünglichen oder Anfänglichen" (S. 48ff.), „Denk-Figur" usf. leisten? Entsprechend ist auch das, was Heidegger das „Anfängliche" nennt, überhaupt nicht in seiner Bedeutung verstanden. Hier haben die scharfen Rezensionen von Buri und Fuchs (vgl. Ende der Einleitung) im Grunde ihr Recht; allerdings explizieren sie das Denken Heideggers selbst positiv überhaupt nicht oder verengen es sogar. Für Ernst Fuchs hat ein früherer Schüler, Eberhard Jüngel, eine *z.T.* recht gute und ausgedehnte Kritik des Ottschen Buches gegeben. Vgl. E. Jüngel, Der Schritt zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 58 (1961), S. 104-122.

sammenspiel ist aber selbst noch gar nicht in seiner äußersten Dimension zum Vorschein gekommen. Wir sprachen vom Charakter der „Bewegtheit" in der Analyse des Verfallens. Wo bleibt denn aber die Bewegtheit der *Eigentlichkeit* des Daseins? Ist die existenziale „Struktur" eines möglichen *eigentlichen* Daseins überhaupt in den Begriff der fundamentalontologisch entfalteten „Existenz" aufgenommen? Kann aber überhaupt von einer Ganzheit die Rede sein, bevor diese Frage nicht ausdrücklich gestellt ist?

Es geht nicht an, in einer lediglich „sammelnden" Interpretation das Dasein gleichsam wie ein „Gerüst" mit dem Titel „Sorge" stehen zu lassen. Schon die Seinsart des Daseins verbietet das; ebenso die noch ungeklärte Einheit der gleichursprünglichen Momente der Sorge. Schließlich treibt die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt nach einer ursprünglichen und *radikalen* Aufklärung der Möglichkeit des Seinsverständnisses. Wie kann aber das Dasein *ganz* sein?

Vielleicht fragen wir aber nicht so sehr und so schnell nach der *Ganzheit* des Daseins, weil dieser Begriff schließlich selbst auch etwas von der abschlußhaften und verschließenden Tendenz mitbringt, die wir schon am Struktur-Begriff andeuteten. Wir fragen noch eine Frage früher. Wie *kann* denn das Dasein von seiner Seinsart her ganz sein? Das ist zugleich *auch* die Frage, wie denn das Dasein überhaupt zum eigensten Sein-Können sein kann, wenn es doch ständig vom Verfallen her bedroht ist. Was ist *für* das Dasein und *im* Dasein die existenziale Bedingung dafür, daß es sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit verhalten kann? Wie *kann* es frei werden für seine Freiheit? Wie *kann* es sich vor *seine* Möglichkeit bringen, die es in gewisser Weise schon „ist"? Was ermöglicht es denn von der Seinsart des Daseins her, diese Möglichkeit freizuspielen und zu ermächtigen? Wie läßt sich das Entwerfen dieser Möglichkeiten denken, wenn das Entwerfen *enthüllendes* Ent-werfen ist?

Durch die bisherige Darstellung der Konstitutiva des Daseins ist genügend aufgehellt, daß die Ganzheit keine formale Grenze und ein Ende „von außen" erhalten kann, das ihr selbst nicht wesentlich zugehört. Es wäre sonst gerade nicht *als es selbst* verstanden. In der Gegenwehr gegen eine solche grob falsche Deutung kann man sagen, in der existenzialen Analytik verstehe sich das Dasein „aus sich selbst"[31]. Nur darf man nicht übersehen, daß in diesem „aus sich selbst" erst sich klären muß, was eigentlich „selbst" heißen kann. Es müssen erst die Bedingungen eines „ganzen Seinkönnens", „eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins"[32] erfragt werden. So bleibt die Frage nach der Ganzheit in sich selbst vielfältig. Wenn Walter Schulz meint, daß der Begriff der Ganzheit der Schlüssel zum Verständnis von „Sein und Zeit" sei[33], dann können wir diese Behauptung nur annehmen, wenn der weitere Begriff der Ganzheit (in einem allgemeinen Sinne) und der Ganzheitsanalyse differenziert wird in den schon erläuterten indifferenten Begriff einer formal-existenzialen Ganzheit, in die *Frage* nach dem möglichen Ganzsein des Daseins *(Ganzseinkönnen),* wie es sich in den ersten beiden Kapiteln des zweiten Abschnittes bereits in den Überschriften zeigt, und in das eigentliche Ganz*sein,* wie es erst nach der vollen Explikation des Seinssinnes des Daseins (Zeitlichkeit) in der recht verstandenen „Geschichtlichkeit" sichtbar werden kann. Es ist dann aber auch gezeigt, daß ein undifferenziertes Verständnis der Ganzheit im allge-

---

31 Vgl. die im letzten Kapitel gegebenen Nachweise und Erläuterungen zu Walter Schulz: Anm. 242, 243 und die zugehörigen Textausführungen.

32 Vgl. SZ 264.

33 Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 44.

meinsten Sinne nur einen sehr gefährlichen Schlüssel abgibt für die Deutung. Im Grunde versteht Schulz die Ganzheit aus einer sich aus sich selbst begreifenden, in sich endlich abgeschlossenen Subjektivität, die alle möglichen Bestimmungen „des" Daseins in dieses selbst hineinnimmt als Momente des „Selbstvollzugs"[34]. Die ontologische Konzeption von „Selbstvollzug" setzt aber bereits die Konstruktion einer „Subjektivität" voraus, die auf dem Wege der „Selbstvermittlung"[35] sich in ihrem Sein erfüllt. Voraussetzung einer solchen Deutung ist aber, daß die spezifische Seinsart des Daseins selbst nicht ausreichend verdeutlicht ist; ebenso werden die grundsätzlichen Möglichkeiten der hermeneutischen Phänomenologie „verkannt" zugunsten einer übersteigernden Rückdeutung Heideggers in die „Metaphysik der Subjektivität". Heidegger gehört m.E. nur in einer verengten und gegen den Ansatz und die grundsätzliche Problementwicklung laufenden Beziehung in die „Metaphysik der Subjektivität". Wir betrachten also gerade „umgekehrt" wie Schulz die in der kaum zu überschätzenden „Einleitung" (für beide Teile geschrieben!) zu „Sein und Zeit" gemachten Ausführungen und die in dem ersten Abschnitt ausgeführten Analysen als den „Schlüssel" für „Sein und Zeit"; wir fragen gerade, wie sich denn innerhalb der von Schulz eingenommenen Schlüsselposition der „Ganzheit" Aporien zeigen können, die das ursprüngliche Ziel Heideggers aus dem Blick bringen können. Damit wird freilich nicht geleugnet, daß die Frage nach der einheitlichen Struktur der ursprünglichen Ganzheit des Daseins (im weitesten Sinne) das treibende und bewegende Moment der Untersuchungen auch des ersten Abschnittes ist. Das zeigen deutlich die vielen Hinweise[36]. So ist die Untersuchung der Ganzheit selbst im Bereich und im Zug des Grundansatzes einbehalten; gleichwohl bietet die vorbereitende Fundamentalanalyse genügend Anzeigen und Kriterien, um sehen zu lassen, ob der Grund-Ansatz des Werkes nicht gefährdet wird in den ersten Partien des zweiten Abschnitts. Eine ganze Antwort und ein einleuchtender „Beweis" für unsere Deutung schließt allerdings die noch folgenden Interpretationen und Ausführungen ein. Wenn man in einem rohen und nur wenig ausführlichen Bereich der Deutung bleiben muß, wie das für Schulz offensichtlich schon aus Raum-, bzw. bei Vorträgen[37] aus Zeitmangel, zwangsweise geschah, bleiben viele Formulierungen und Sätze einer solchen Interpretation vielleicht „richtig" oder zum mindesten indifferent. Dennoch melden sich schwerwiegende Bedenken, die um so weniger überallhin verfolgt werden können, als der verkürzte und beschränkte Raum den jeweiligen Interpreten nur schwer kontrollierbare Andeutungen zuläßt[38]. In seiner Weise ist auch das ein Zeichen, daß eine Interpretation der verwickelten und subtilen Gedankengänge von „Sein und Zeit" einen entsprechend großen Raum benötigt.

Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Seinkönnens und nach der Er-

---

34 Vgl. W. Schulz, Der philosophiegeschichtliche Ort M. Hs., a.a.O., S. 74: „Das Dasein ist endlich in seinem Selbstvollzug." – Dort auch die Formulierungen bezüglich der Subjektivität.

35 Vgl. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus, S. 287, wo bei dem Vergleich Schelling-Heidegger (verständliche) Pressungen geschehen. Vgl. auch S. 292/293 („Die Existenz ist Selbstbezug").

36 Die Hinweise finden sich z.B. in den überblickenden und weiterweisenden Abschnitten SZ 419 130ff., 180f., 191, 196, 232.

37 Vgl. W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 6 (oben).

38 So wäre bei Schulz (ebd., S. 44f.) zu fragen, wie weit – er das Entwerfen als „Planen" (s. S. 44 unten) faßt, wie weit im Einzelnen die „Vorhandenheit" vom Dasein abgewehrt ist, ob der Begriff der Endlichkeit auf der Heideggerschen Problemhöhe bleibt usf.

möglichung eines „eigentlichen", d.h. in seiner Ganzheit durchgegangenen „geworfenen Entwurfs" fragt nach dem Ganzsein*können* des Daseins. In dem Fragen nach dem Konstitutivum des Seins *zum* Seinkönnen geht der transzendental-hypothetische Versuch der Fundamentalontologie in dem ersten Schritt einer existenzialen Analytik „auf das Ganze": Dasein sucht nach der Ermöglichung *seines* Seinssinnes; dieser aber ist kein freischwebendes Anderes und ein „Außerhalb" seiner selbst, „sondern das sich verstehende Dasein selbst"[39]. Das bedeutet eine ungemeine Radikalisierung des „transzendentalen" Hypothesis-Charakters: das Dasein geht in seinem Seinkönnen auf das Äußerste, um in diesem Äußersten die notwendigen Strukturen des Seinkönnens *von sich her* so zum Vorschein zu bringen, daß darin seine „Wesentlichkeit" (Existenzialität) in ihren weiteren Dimensionen und Möglichkeitsbedingungen zu Wort kommen muß. Dasein ist durch die gleichsam sich widersprechende Einheit des „geworfenen Entwurfs" in eine solche „Unsicherheit" und Spannungsweite hinsichtlich seines spezifischen transzendentalen „Grund"-Charakters gekommen, daß es mit dem Seinsverständnis auch die Idee des Seins einmal „versuchsweise" so sehr in die Seinsverfassung „einschließt" und „einbezieht"[40], daß das Dasein von sich her jede mögliche Auskunft geben *muß.* Das Dasein über-fragt *sich* eigentlich darin, um auf diesem Gang zum Äußersten *seines Zu*-seins einen entscheidenden „Ruck" zu tun in der Frage nach dem Sein des Daseins. In diesem Sich-selbst-Überfragen kommt vielleicht sogar eine weitere Dimension des Seins des Daseins zu Tage: die Ermöglichung der Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge. Dann würde sich das Dasein wirklich *über*-fragen. Aber solches Überfragen *wurzelt* in dem grundsätzlichen „Frage"-Charakter der existenzialen Analytik, die sich gemäß der Prätention aller „Transzendentalphilosophie" in der Weise des „Versuchs" vollzieht. Aber diese bodengebende Frage weiß in ihrer Weise schon – wie jede Frage – um die Antwort: sie bewegt sich *innerhalb* des fundamental-ontologischen „Bezugs" des Seienden zum Sein überhaupt. Die hermeneutische „Zirkelstruktur" verweist darauf, daß jedes solches *Über*-Fragen *ontologisch* seiner Möglichkeit nach schon *„über*wältigt" ist von der zu ihm *als* „Selbst" gehörigen „Idee von Sein überhaupt", die sich in ihrer konstitutiven Mächtigkeit nun um so intensiver durchsetzt. Wir sprachen früher bei der grundsätzlichen Erörterung der Idee der Fundamentalontologie von der Doppelbedeutung der „Vorläufigkeit": die Frage nach der Existenzialität der Existenz (Dasein) ist die vorläufige, d.h. vorbereitende Vorfrage für die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt; aber diese Vorfrage kann selbst nur fragen, weil sie immer schon in das zu Erfragende vor-läuft: Sein ist immer schon irgendwie erschlossen und auch verstanden.

Doch wie weit kann die solchermaßen experimentierende Analytik des Daseins in ihrer vorläufig-vorbereitenden Struktur vorlaufen? Bleibt sie sich bei ihrem Vorlaufen ihrer „Vorläufigkeit" bewußt? Vermag sich der hypo-thetische und transzendentale Grund, der das Dasein als geworfener Entwurf selbst *ist,* in einer solchen „Offenheit" *aus* seiner Vor-läufigkeit *her* zu halten, daß er sich *als* fortschreitender Entwurf *„seines"* Sein-Könnens bereit hält, zugleich rückläufig wieder auf seine ursprüngliche, im Ansatz selbst auch vorläufig genommene Maß-Nahme *(Seins*verständnis) so zurückzukommen, daß sich das Vorlaufen eigentlich *ermöglicht* sieht aus einem ursprünglicheren ontologischen Grund? Oder „vergißt" das entwerfende Vorlaufen, daß es seine „Vorläu-

---

39 SZ 325.

40 Zum „Einschließen" vgl. SZ 372, zum „Einbeziehen" SZ 259, 234.

figkeit“ (im doppelten Sinne) nur dadurch hat, daß es *enthüllendes* Ent-werfen ist, das zwar in seinem erkundenden und „ausmachenden“ Vor-laufen erst einmal die Dimension der *im* Seins*verstehen* zugänglichen Idee von Sein *lichtet,* aber dennoch dieses Lichten nur *vermag,* Sein *versteht,* weil dieses sich „nährt“ aus dem ursprünglichen Bereich des Sinnes von Sein, der wesentlich zum Dasein gehört *(Seins*verständnis), ohne daß dieser in seiner vollen Verfügbarkeit liegt? Oder setzt sich der „versuchsweise“ überfragende und vor-läufig sondierende Zug der hermeneutischen Analytik „versucherisch“ und voreilig selbst zum „Herrn“ und „Träger“ dessen ein, was die Vorläufigkeit selbst erst konstituiert und ermöglicht? Ver-mißt sich das Dasein und usurpiert es das, was *in* seiner Seinsverfassung zwar „eingeschlossen“ und „einbehalten“ *„zugänglich“* ist, aber damit dennoch nicht ein seiner Eigenmächtigkeit und Eigenleistung verfügbares und ständig aktivierbares Eigentum darstellt? Oder wird durch einen verengten Verlauf des ursprünglicherweise in den Ansatz gekommenen Leitentwurfs die Idee von Sein so sehr in die Seinsverfassung *eingeschlossen,* daß es scheint, sie wäre von Gnaden eines „Subjekts“?

Damit ist eine erste Unterscheidung möglich in der Frage nach dem Ganz*seinkönnen* und dem Ganz*sein.* Die über*fragende* Untersuchung des Ganzsein*könnens* sucht nach den Bedingungen der Möglichkeit eines ganzen Seinkönnens, *sofern* diese sich dadurch zum Vorschein bringen lassen, daß sie durch das äußerste Vorlaufen des Daseins von diesem selbst her noch in ihrer Notwendigkeit und dem Dasein in seiner Seinsart *angemessenen* „Billigkeit“ hervortreten; das Dasein soll darin in einer äußersten Radikalisierung „auf das Ganze gehen“ und von sich her „fordernd“ entscheiden, daß es die fundamentalontologische Struktur hergibt, auf die hin es im Ansatz angesprochen worden ist. Aber in diesem Bemühen, gleichsam „alles“ aus seiner Seinsverfassung „herauszuholen“, was „eingeschlossen“ ist, *über*fragt sich das Dasein auch: es legt dabei eine neue *Bedingung* (!) der *Möglichkeit* (!) seines Seins frei, unter der es freilich schon immer war. Die Dimension der Existenzialität erweitert sich also durch die Auffindung solcher Strukturen. Die *Frage* nach dem Ganzsein*können* hat sich – also in ihrem bisherigen „Bestand“ (um einmal in der „Sprache der Vorhandenheit“ zu reden) – in dem Sinn übernommen, daß sie jetzt einen ursprünglicheren Grund ihrer selbst erfahren mußte. Gleichwohl ist dieser Grund der Grund „des“ Daseins selbst „innerhalb“ des Daseins. Die *Frage* nach dem Ganzseinkönnen sieht sich überwältigt in der Entdeckung der *Zeitlichkeit.* Die Weisen der Zeitigung gehören dann also so wesentlich zum Dasein, daß es nur in der Einheit dieser *sein* kann. Die Frage nach dem Ganz*seinkönnen* hat also zunächst einen anderen Horizont als die Frage nach dem Ganz*sein,* d.h. noch radikaler gesagt: die *Frage* nach dem Ganzsein*können* sucht erst nach den Bedingungen eines „ganzen Seinkönnens“, aber sie dreht sich nicht um ein faktisches Ganz*sein,* wie es erst auf dem Höhepunkt der Zeitlichkeitsanalyse entwickelt werden kann, in der Explikation des *Heideggerschen* Begriffs von wahrer und eigentlicher Geschichtlichkeit.

d) Zum Sinn und angemessenen Verständnis der Analysen des eigentlichen Ganzseinkönnens

Anders gesagt: die leitenden Fragen nach dem Ganzsein*können* lösen nicht das Problem der Ganzheit des geworfenen Entwurfs, aber sie radikalisieren die bisher sichtbar gewordenen Strukturen und Dimensionen des Daseins, um im Überfragen die echte Fragwürdigkeit dieser Ganzheit und des geworfenen Entwurfs sichtbar und deutlich werden

zu lassen. Diese Radikalisierung ist das schlechthin gefährliche und riskante Experiment der einsetzenden Fundamentalontologie. In einem Experiment werden auch sonst alle „Mittel" ausgenützt, die noch nicht absolut erprobt sind. Deswegen das Experiment. Man wird aber alle aussichtsreichen Mittel abwenden, um zu einem „sicheren" Ergebnis zu kommen. Ein Experiment ist kühner und variabler, einseitiger und im Wesen „provisorisch" im Vergleich mit einer bereits allseitig bewährten und erprobten „Lösung". Das zeigt sich auch in Heideggers ersten Kapiteln des zweiten Abschnitts: in der Analyse von Tod, Gewissen und Schuld. Es werden viele – im Gesamten nicht unwesentliche – Gesichtspunkte und Perspektiven dieser Phänomene überhaupt außer Acht gelassen oder nur knapp angedeutet; die Linienführung muß einfach, zielstrebig, knapp und durchsichtig sein. Für Heidegger sind die Bedingungen für den rechten Versuch: volles Ausspielen der Jemeinigkeit und Eigentlichkeit des Daseins, um in der Isolierung vor dem Verfallen an die „Welt" und das Man das ungehinderte und volle Seinkönnen auszulegen; der äußerste Anspruch auf Ursprünglichkeit und Radikalität. Es ist also m.E. gegen den methodischen Sinn dieser Untersuchungen, aus ihnen Heideggers „Weltanschauung", „Moral" usf. herauszupräparieren. Für den Leser sei nur *ein* Beispiel herausgegriffen aus dem Buch „Begegnung mit dem Nichts" von Helmut Kuhn: „Heideggers erstaunliches Buch, von dem diese Bemerkungen nur ein vergröbertes Bild geben können, ist das philosophische Denkmal der beklemmenden Atempause zwischen den zwei größten Gemetzeln der Weltgeschichte. Es ist von den Ausdünstungen des Todes umwittert. Wie die Uniform der schwarzen Elitegarde ist es mit den makabren Zeichen des Totenschädels und der gekreuzten Knochen geziert. Wie kann auch der Gedanke der Entfremdung dem Lebenden wirksamer aufgedrängt werden als durch die Vertrautheit mit dem Tod?"[41] Der Existenzialist fordert die Taufe in das Nichts welches die Stunde des „großen Ekels" in der frei übernommenen Verzweiflung überdauern zu helfen vermag. Das ist der titanische Übermut der Selbsterlösung. „Derselben Wurzel entspringt der ungebrochene Titanismus in Heidegger, der den Geist des Prometheus aufruft und existenzielle Entschlossenheit in Hitlers braunen Sturmkolonnen verkörpert sieht"[42], Die Qualifikation dieser Urteile sei dem Leser selbst überlassen.

Es ist kein Zweifel, daß nach Heidegger der Tod das „Ende" selbst bedeutet. Nur ist nicht gerade selbstverständlich, was hier „Ende" und „Tod" bedeuten. Der Einsatz des Todesgedankens erfolgt übrigens äußerst knapp und kurz: „Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das ‚Ende' selbst. Das ‚Ende' des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins. Das Zu-Ende-sein des Daseins im Tode und somit das Ganzsein dieses Seienden wird aber nur dann phänomenal angemessen in die Erörterung des möglichen Ganz*seins* einbezogen werden können, wenn ein ontologisch zureichender, das heißt *existenzialer* Begriff des Todes gewonnen ist. Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode.* Die existenziale Struktur dieses Seins erweist sich

---

41 Ein Versuch über die Existenzphilosophie (Untertitel), unter dem Titel: Encounter with Nothingness erschienen bei Henry Regnery Company Chicago, Illinois, deutsch: Tübingen 1950, S. 49. Vgl. auch S. 48: „... ‚in die Welt geworfen' ..., ein Bild, das in unbestimmter Weise die Vorstellung eines ins Gefängnis geworfenen Delinquenten beschwört."

42 Ebd., S. 120 (mit Verweis auf K. Löwith, Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger, in: Les Temps Modernes, II, 14. Nov. 1946, S. 352).

als die ontologische Verfassung des Ganzseinkönnens des Daseins. Das ganze existierende Dasein läßt sich demnach in die existenziale Vorhabe bringen“[43].

„Es gibt Worte, mit denen wir uns bereits die Lizenz zum Angriff zuteilen“, sagt Ernst Jünger irgendwo. Ein solches Wort geistert auch durch die Heidegger-Literatur: der Mensch ist bei Heidegger *endlich.* Den einen bedeutet diese Endlichkeit die lange ersehnte „Selbständigkeit“ der Philosophie *gegen* die angeblich nur aus der Theologie stammende „Unsterblichkeit“, die alles Endliche in Nichtigkeit auflöse[44]. Dieser Jubel über die „Gott-losigkeit“ von „Sein und Zeit“ empört wiederum jene, die in der Heideggerschen Ontologie die „Unendlichkeit“ und das Absolute überhaupt vermissen. Oder aber es bleibt bei einer indifferenten Feststellung: Heideggers Endlichkeit ist nicht mehr christlich-theologisch gedacht, sondern der „geworfene Entwurf“ ist *endlich in sich.* „Im Gegenzug zu dieser theologisch gedachten Endlichkeit sucht Heidegger die Endlichkeit als Wesen des Daseins allein aus diesem selbst zu begründen“[45]. Wir wollen versuchen, den Sinn des Wortes „Endlichkeit“ und „Ende“ bei Heidegger aus der von ihm gedachten Sache zu verstehen. Wir lassen also auch alle möglichen Vermittlungsversuche zwischen den Parteien außer Acht[46], die sich zum Ziel setzten, Heideggers Betonung der Endlichkeit und des Todes entgegenzukommen und zu einem Ausgleich zu bringen auf dem Boden der herkömmlichen Metaphysik. Sie bringen zum Problem

---

43 SZ 234.

44 Vgl. z.B. M. Merleau-Ponty, Éloge de la Philosophie, Paris 1955, S. 61: „La théologie ne constate la contingence de l'être humain que pour la dériver d'un Etre nécessaire, c'est-à-dire pour s'en défaire.“

45 W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 46 (mit den oben gemachten Einschränkungen in bezug auf diesen Satz, vgl. das „aus sich selbst“).

46 Man könnte hier auf einen durch den extremen „Platonismus“ bedingten „Wert“-Verlust des irdischen Lebens hinweisen und auf die Gegenwehr etwa bei Feuerbach (S. W., ed. W. Bolin-F. Jodl, 10 Bände, Stuttgart 1903-1911): „Nur wenn der Mensch wieder erkennt, daß es nicht bloß einen *Scheintod,* sondern einen wirklichen, wahrhaften Tod giebt, der vollständig das Leben des Individuums schließt, wird er den Muth fassen, ein neues Leben wieder zu beginnen, und das dringende Bedürfnis empfinden, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes, wirklich Unendliches, zum Vorwurf und Inhalt seiner gesamten Geistesthätigkeit zu machen. Nur wenn er die Wahrheit des Todes anerkennt, den Tod nicht mehr verleugnet, wird er wahrer Religiosität, wahrer Selbstverleugnung fähig werden“ (I, 12); „Ohne Tod ist daher keine Geschichte, und kein Tod ohne Geschichte“ (I, 77); „Dieses Leben hat daher in Wahrheit keine vorübergehende, sondern ewige Bedeutung; ich habe hier *ein für alle Mal* gelebt, denn meine wesentliche Qualität ändert sich nicht (das ewige Leben erworben oder verloren). Das Jenseits ist nur das Echo des Diesseits. So haben wir auch im alten Christentum die Bestätigung davon, daß das andere Leben zuletzt nur dieses Leben ist, aber vorgestellt ohne Ende“ (I, 260). Heideggers „Sein und Zeit“ hat aber mit Feuerbach höchstens die kritische Seite gemeinsam, wie wir das schon oben bei der Darlegung des Begriffs der Faktizität bei Marx ähnlich sahen. In „Sein und Zeit“ geht es nicht mehr um einen „Anti-Platonismus“. – Beachtliche Versuche, die Tradition selbst unverfälscht und neu darzulegen in der Absicht auf einen vertieften Begriff des Todes, sind heute in Philosophie und Theologie am Werk. Ich nenne nur Rudolph Berlingers Buch: Das Nichts und der Tod, Frankfurt am Main 1954; Karl Rahners „Quaestio disputata“ (Serie hg. von Karl Rahner und Heinrich Schlier) „Zur Theologie des Todes“, Freiburg 1958; schließlich sei auf mehrere Arbeiten Josef Piepers verwiesen, zuletzt „Tod und Unsterblichkeit“, in: Philosophisches Jahrbuch 68 (1960), Festschrift für Alois Dempf, S. 324-336. – Besonders bei Rahner und Berlinger ist die stillschweigende Aneignung des Heideggerschen Gedankengutes bzw. die Auseinandersetzung mit dem Freiburger Meister evident. Da eine solche Berührung aber zwangsweise eine entscheidende Verwandlung des Heideggerschen Ansatzes bedeutet, wäre man auch dankbar für eine entsprechende sachliche Auseinandersetzung mit Heidegger, die sich ausdrücklich an den Texten vollzöge.

„Heidegger“ nichts Neues.

e) Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins

Da es uns hier nur um die Grundzüge der Frage nach dem Ganzseinkönnen geht, skizzieren wir nur den Heideggerschen Gedankengang. Wir schließen uns dabei z.T. sehr eng an die Formulierungen Heideggers an, um selbst ein Bild zu erhalten, in welchem Sinne Heidegger die Frage nach dem Ganzseinkönnen durchführt.

Von der Analyse der Sorge her werden wir einwenden, daß das Sich-vorweg des Daseins „eine ständige Unabgeschlossenheit“[47] mit sich bringen wird, die einen Ausstand an Seinkönnen bedeutet, darin das Dasein existierend je etwas *noch nicht* ist. Insofern nun der Tod das „Ende“ des Daseins darstellt, wird seine Analyse entscheidend sein für die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins. „Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins“[48]. Der Tod bestimmt als Grenze das Dasein als Ganzes. Wenn nun diese Grenze das schlechthin Andere des Daseins wäre, dann könnte es selbst, solange es *ist,* diese Grenze nie erreichen. Der Gewinn selbst wäre der Verlust des In-der-Welt-seins. *„Als Seiendes* wird es dann nie mehr erfahren“[49]. Indem Heidegger aber den Tod als *Ende* nimmt, die Grenze selbst also zum Seinkönnen gehören läßt, wird erst die Frage nach dem Ganzseinkönnen möglich, da einer schlechthin fremden Grenze gegenüber das Dasein ja gar nicht mehr wäre, Die Analyse betrachtet den Tod also darauf hin, „wie er als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht“*[50]. Es wird darin also gefragt, wie für mich als Dasein ein Nicht-mehr-sein-können bedeutsam wird und wie das Noch-nicht-sein in existenzialer Absicht interpretiert werden muß.

Der existenziale Begriff des Todes wird verarbeitet durch die Abhebung von anderen Arten des Endens. Die kategorialen Bestimmungen des „Ergänzens“, des „Ausstehens“, des „Aufhörens“, des „Fertigwerdens“, des „Aufbrauchens“, des ganz Verfügbarwerdens, des „Vollendens“ und sogar der „Reife“ sind in der existenzialen Analyse des Todes als „Ende“ des Daseins nicht zu gebrauchen[51]. Der Tod des Daseins ist aber auch nicht zu verwechseln mit dem „Verenden“ eines Lebendigen. Wenn Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich „stirbt“, spricht Heidegger von „Ableben“ als einem „Zwischenphänomen“[52]. So bleibt schließlich nur die Möglichkeit, „den existenzialen Sinn des Zu-Ende-kommens des Daseins diesem selbst zu entnehmen“[53]. Nur so kann deutlich werden, wie im Dasein selbst ein durch das Sein zum Ende konstituiertes Ganzsein überhaupt möglich ist. In diesem Sinne werden also in der Todesanalyse die

---

47 SZ 236.
48 SZ 234.
49 SZ 336.
50 SZ 248.
51 Damit fassen wir die in den §§ 47, 48, 49 gegebenen, negativ abwehrenden Analysen zusammen.
52 Wenn man freilich auf eine volle und ausreichende Bestimmung des Wesens des Todes abzielt, was Heidegger trotz SZ 248 (oben) wohl nicht beabsichtigt, dann wird die Analyse des „Ablebens“ selbst kritisch betrachtet werden müssen. Vgl. dazu W. Müller-Lauter, a.a.O., § 11 und § 12, S. 21ff., ebenso § 18, A. 37ff. und Gerhard Krüger, Christlicher Glaube und existenzielles Denken, Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg u. München 1958, S. 183-212, bes. S. 199.
53 SZ 242.

Bedingungen für die Möglichkeit eines „ganzen Seinkönnens“[54] gesucht.

Wenn nun der Tod selbst in die Seinsverfassung des Daseins aufgenommen ist, kann nach dem Sein des Todes selbst gefragt werden und damit auch nach dem Ganzseinkönnen des Daseins. „Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende“[55]. Der Tod ist selbst eine Möglichkeit des Daseins. Wenn sich das Dasein zum Tod selbst verhalten kann, dann ist der Tod als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende[56]. „Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, *wozu* das Dasein *sich* verhält“[57]. Der Tod wird also unangemessen interpretiert als „innerweltlich vorkommendes Ereignis“, „als ständig vorkommendes Begegnis“, „als ‚Todesfall‘“, als „unleugbare Erfahrungstatsache“, als „Sonderereignis“; er ist ein existenziales Phänomen, das durch solche Kennzeichnungen nur verkehrt wird in die Seinsart eines Vorhandenen. Entsprechend folgt auch die weitere Interpretation des Todes dem schon bisher geübten Verfahren: jedes existenziale Phänomen läßt sich in seinem Sein auseinanderlegen durch die in ihm zusammenspielende Einheit des „geworfenen Entwurfs“.

Zunächst wird der Tod als Seinsmöglichkeit des Daseins zu klären sein. Der Tod des Daseins ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Darin ist das Dasein völlig auf sein *eigenstes* Seinkönnen angewiesen, das es je zu übernehmen hat. In dieser eigensten und darum auch *unbezüglichen* Möglichkeit kommt das Dasein ins Äußerste. „Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen“[58]. Dasein ist aber schon immer in seinem Geworfensein dem Tod überantwortet. „Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst ‚vor‘ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen“[59]. Weil aber Dasein immer auch schon verfallendes Sein bei... ist, flüchtet es vor der Unheimlichkeit, d.h. vor dem eigensten Sein zum Tode. Das Man besorgt eine ständige Beruhigung über den Tod, läßt den Mut zur Angst vor dem Tod nicht aufkommen und weicht vor allem der Unbestimmtheit des Todes aus. Zwar weiß jeder, daß er einmal stirbt, aber dieses Gewißsein bleibt zweideutig. „Niemand zweifelt daran, daß man stirbt. Allein dieses ‚nicht zweifeln‘ braucht nicht schon *das* Gewißsein in sich zu bergen, das dem entspricht, als was der Tod im Sinne der charakterisierten Möglichkeit in das Dasein hereinsteht“[60]. Die Gewißheit gründet in der ursprünglichen Erschlossenheit des Daseins und läßt sich als Gewiß*sein* durch das Zeugnis der entdeckten Sache selbst bestimmen in seinem verstehenden Sein zu dieser. Solches Für-wahr-halten ändert sich selbst entsprechend der Weise, wie es sich die Tragweite des Erschließend-Erschlossenen durchsichtig macht, um sich *in* dieser Wahrheit zu halten. Aber die Alltäglichkeit wagt es gerade nicht, in diesem seinem Seinkönnen sich selbst durchsichtig zu werden. „So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, *daß er jeden Augenblick möglich ist.* Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen“[61]. Damit hat Heidegger den vollen existenzial-ontologischen Begriff des Todes umgrenzt: *„Der Tod als Ende*

---

54 SZ 264.
55 SZ 250.
56 Vgl. SZ 259.
57 Vgl. SZ 250.
58 Vgl. SZ 250.
59 SZ 251, – Vgl. zu den folgenden Darlegungen besonders die §§ 51 und 52, S. 252-258.
60 SZ 255.
61 SZ 258.

des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“[62]. Kann sich aber das Dasein *eigentlich* in einem eigentlichen Sein zu seinem Ende halten? Welches sind die existenzialen Bedingungen dieser ontisch-existenziellen Seinsmöglichkeit des Daseins?

Das Sein zum Tode ist Sein zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins. Die verdeckenden Verhaltungen des alltäglichen Daseins nehmen nun dem Tod gerade seinen Möglichkeitscharakter oder verstehen die Möglichkeit im Sinn eines besorgenden Ausseins auf ein Mögliches. Die Möglichkeit des Möglichen soll durch Verfügbarmachen vernichtet werden oder durch ein berechnendes „Verwirklichen“ in seiner Unbestimmtheit und ständigen Bedrohung abgeschwächt werden. Auch das „Erwarten“ des Todes ist eine Flucht. „Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen“[63]. Im Sein zum Tode dagegen soll die *Möglichkeit als Möglichkeit* verstanden und im Verhalten zu ihr auch *als Möglichkeit ausgehalten* werden[64]. Es geht um das Ausdauern im Äußersten. Was ist aber dieses „Äußerste“? Es ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt. „Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu „Verwirklichendes“ und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Es ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie „immer größer“, das heißt, sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet“[65]. Das Sein zur Möglichkeit faßt Heidegger als *Vorlaufen in die Möglichkeit.* Erst im Vorlaufen enthüllt sich das Seinkönnen des Daseins. „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei“[66]. Dieses Vorlaufen wird nun verdeutlicht,

---

62 SZ 258/259.

63 SZ 262.

64 Vgl. SZ 261.

65 SZ 262. – Solange das Denken in der transzendental-hypothetischen Weise nach dem Ganzseinkönnen fragt, erscheint vom Dasein her nur die Möglichkeit der Daseins*un*möglichkeit. Doch bleibt zu fragen, ob dieses „Ende“ als Sein zum Ende diese „Möglichkeit der Daseins*un*möglichkeit“, nur „negativ“ betrachtet werden darf. Das *Maßlose* (s.o.) dieser Unmöglichkeit der Existenz warnt davor, unbehutsam nur ein schlechthinniges „Aus“ zu sehen. Nach der „Kehre“ wird gesagt, daß der Tod als „äußerste Möglichkeit des Daseins das Höchste an Lichtung des Seins und seiner Wahrheit vermag.“ „Der Tod ist die noch ungedachte Maßgabe des Unermeßlichen, d.h. des höchsten Spiels, in das der Mensch irdisch gebracht, auf das er gesetzt ist“ (SG 186/187). „Er ist als äußerste Möglichkeit des sterblichen Daseins nicht Ende des Möglichen, sondern das höchste Ge-birg (das versammelnde Bergen) des Geheimnisses der rufenden Entbergung“ (VA 256, vgl. VA 7, 150ff., 177, 196). Schließlich heißt es im Anschluß an den Hölderlin-Vers: „Leben ist Tod, und Tod ist auch Leben“: „Indem der Tod kommt, entschwindet er. Die Sterblichen sterben den Tod im Leben. Im Tod werden die Sterblichen *un*-sterblich“ (HEH 27); „das Sterben ist noch ein Leben, da nur Lebendiges zu sterben vermag; ja das Sterben *kann* der höchste ‚Akt‘ des Lebens sein“ (Physis 286). Diese Worte selbst wird man nicht auf handgreifliche Weise nach dem Muster einer platonistisch verstandenen „Unsterblichkeit“ deuten wollen. Heidegger streift diese Gedanken nur, um dem Denken des Seins seinen Bereich anzudeuten. Genug jedenfalls, damit jeder „finitistische“ Einwand auf der Strecke bleibt. Für den, der SZ nicht in seiner ganzen „Vorläufigkeit“ aufnimmt und von der darin in Angriff genommenen Aufgabe her versteht, geschehen natürlich auch hier „Umdeutungen“ gegenüber dem „Pathos der Endlichkeit“ in „Sein und Zeit“. Aber Heidegger fragt nach dem *Wesen* der Endlichkeit (vgl. KM).

66 Ebd.

indem die einzelnen Bestimmungen des existenzialen Begriffs des Todes in das Vorlaufen selbst aufgenommen werden. Nur so kann das vorlaufende Erschließen zum „reinen Verstehen“[67] seines Seinkönnens werden, das sich im Ent-werfen enthüllt. Dasein muß im Vorlaufen erfahren, daß es in dieser ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst sich dem Man entreißen kann. Mit diesem *eigensten* Seinkönnen geht ineins das *unbezügliche:* alles Sein beim Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, so daß sich das Dasein nur als es selbst gewinnen kann, *„wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht“*[68]. Das Dasein muß sich auch für die *äußerste* und *unüberholbare* Möglichkeit freigeben. „Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und ‚für seine Siege zu alt zu werden‘ (Nietzsche)“[69]. In diesem Vorlaufen wird das Dasein auch eigentlich frei für das Seinkönnen der Anderen. „Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren“[70]. Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist hinsichtlich ihrer Gewißheit unbestimmt, wenn das Dasein sich im Vorlaufen öffnet für die ständig aus ihm selbst entspringende Bedrohung, welche sich in der Befindlichkeit der Angst zeigt. „Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst“[71]. Dafür bedarf das Dasein des Muts und des ständigen Offenhaltens *für* das Aushalten dieser Unbestimmtheit. Zusammenfassend kann Heidegger den existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode umschreiben: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden *Freiheit zum Tode“*[72].

---

67 SZ 263.

68 Ebd. (von mir gesperrt).

69 SZ 264.

70 SZ 264.

71 SZ 266.

72 Ebd. Heidegger verweist in „Sein und Zeit“ (S. 249, Anm. 1) daraufhin, daß die christliche Theologie bei der Interpretation des „Lebens“ den Tod mitgesehen habe. Er nennt Paulus und Calvin. In beachtlicher Nähe zu Heideggers Grundansätzen über den Tod stehen einige Gedanken, die Kierkegaard in einer Rede „An einem Grabe“ (1845) hinterlassen hat. Vgl. Vier erbauliche Reden 1844/1845. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845, Gesammelte Werke: 13/14. Abteilung, übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf-Köln 1952, S. 173-205. Einige Sätze seien herausgegriffen: „auf den Tod wartet man nicht als auf ein Begegnis, das einmal geschehen werde“ (202); „Des Lebens Ernst ist ernst, jedoch gibt es keinen Ernst ohne die Veredelung des Äußerlichen im Bewußtsein“ (177); „sich selbst tot denken ist der Ernst“ (ebd.); „siehe, jeden nimmt der Tod für sich allein und dann wird er stumm“ (188); „denn der Tod ist der Lehrmeister des Ernstes, eben daran aber wird seine ernste Unterweisung wiederum erkannt, daß er es dem Einzelnen überläßt sich selbst aufzusuchen, um alsdann ihn Ernst zu lehren“ (178); „so ist der Tod unbestimmbar: das einzig Gewisse und das einzige, bei dem nichts gewiß ist“ (194); „die Gewißheit des Todes ist der Ernst, seine Ungewißheit ist der Unterricht, die Einübung des Ernstes; der Ernste ist derjenige, welcher durch die Ungewißheit erzogen wird zu Ernst in Kraft der Gewißheit“ (197); „denn der Tod in dem Ernst

Die einzelnen Bestimmungen des existenzialen Begriffs des Todes konstituieren das Vorlaufen, um darin die Ermöglichung der äußersten Möglichkeit des Daseins enthüllend vorzugeben, in Gang zu bringen und in stetiger Offenheit zu bewahren.

Aber mit dem Aufweis dieser Bedingungen ist doch bloß die *ontologische* Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens freigelegt. Bleibt aber der Entwurf der existenzialen Möglichkeit dieses existenziellen Seinkönnens nicht eine „phantastische Zumutung“[73] und ein vergebliches Unterfangen? „Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist. Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode?“[74] Gibt das Dasein selbst ein Zeugnis von einer möglichen Eigentlichkeit?

f) Die ontisch-existenzielle Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins

Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins soll sich also aus dem Dasein selbst bezeugen als existenzielle Möglichkeit. Wie kann sich das Dasein selbst *zurückholen* und wie kann es sich überhaupt *finden* in seiner *Verlorenheit* an das Man? „Um *sich* überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit ‚gezeigt‘ werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist*“[75]. Heidegger findet in der „Stimme des Gewissens“ diese Bezeugung, die das Dasein in Anspruch nimmt im Aufruf zum Selbstseinkönnen.

Das Gewissen ist so nur selbst in der Seinsart des Daseins. Das Phänomen wird also in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückgenommen und durch die Konstitutiva der Erschlossenheit interpretiert.

Weil das Dasein sich je schon bestimmten Möglichkeiten aus der „Welt“ her überlassen hat, weil es in dieser Erschlossenheit auf das Mitsein Anderer *gehört* hat, hat es sein eigenes Selbst übergangen und überhört. „Dieses Hinhören muß gebrochen, das heißt es muß ihm vom Dasein selbst die Möglichkeit eines Hörens gegeben werden, das jenes unterbricht. Die Möglichkeit eines solchen Bruches liegt im unvermittelten Angerufenwerden“[76]. Das Gewissen gibt dem Dasein einen unzweideutigen und lärmlosen Ruf, indem es das selbstvergessene Dasein aufrüttelt. „Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will“[77]. Das Dasein ist also selbst der Angerufene, indem es aufgerufen wird zu ihm selbst. Das Dasein wird vor-gerufen in seine eigensten Möglichkeiten. Der Ruf selbst erzählt nichts, er läßt sich nicht in ein Verhandeln ein. „Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens. So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene

---

gibt Lebenskraft wie nichts andres, er macht wach wie nichts andres“ (185); „die Unerklärlichkeit ist die Grenze, und die Bedeutung der Aussage ist allein, dem Gedanken des Todes rückwirkende Kraft zu geben, ihn zu einem Ansporn im Leben zu machen, weil mit der Entscheidung des Todes es vorüber ist, und weil die Ungewißheit des Todes jeden Augenblick nachsieht“ (203). – Vgl. Heideggers Urteil über Kierkegaards „Erbauliche Schriften“ in SZ 235 Anm.

73 SZ 260.

74 SZ 266.

75 SZ 268.

76 SZ 271.

77 Ebd.

Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst“[78]. Dennoch ist der Ruf in gewisser Weise eindeutig, weil die sichere „Einschlagsrichtung“ des Rufes nicht übersehen werden kann. Aber wer ist der Rufer? Wie verhält sich der Angerufene zum Rufer? Wie muß dieses „Verhältnis“ fundamentalontologisch gefaßt werden?

Der Rufer hält sich auffallend zurück. Offensichtlich geht es ihm gar nicht um seinen „Namen“ und um sein Woher. Der Rufer ruft nur, um gehört zu werden. Er ist selbst da, damit das Dasein selbst zu seinem eigentlichen „Da“ komme. Also können wir einmal sagen: „Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst“[79]. Die weitere ontologische Explikation muß sich fragen: *„Ist* denn das Dasein als angerufenes nicht anders ‚da‘ denn als rufendes? Fungiert etwa als Rufer das eigenste Selbstseinkönnen?“[80] Der Ruf wird nicht von uns selbst vorbereitet; ja, „es“ ruft sogar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf *„aus* mir und *über* mich“. Heidegger betrachtet es nun als methodische Voreiligkeit, die „Fremdheit“ dieser rufenden Stimme einer fremden Macht zuzusprechen, die in das Dasein hineinragt. Gott bekundet sich z.B. im Gewissensruf. Diese fremde Machtäußerung wird nun andererseits wieder zurückgewiesen und „biologisch“, „soziologisch“ usf. „erklärt“. „Beide Deutungen überspringen vorschnell den phänomenalen Befund. Erleichtert wird das Verfahren durch eine unausgesprochen leitende, ontologisch dogmatische These: was *ist,* das heißt so tatsächlich wie der Ruf, muß *vorhanden* sein; was sich nicht als *vorhanden* objektiv nachweisen läßt, *ist* überhaupt *nicht“*[81]. Wenn aber die Geworfenheit zum Sein des Daseins gehört, dann ist es auch immer schon *in die Existenz* geworfen. Das Gewissen ruft also schon immer. Das Dasein ist in seinem „Daß es ist und zu sein hat“ erschlossen. Nur flüchtet es vor dem, was hier in der Befindlichkeit erschlossen ist. Und nichts anderes ist der Ruf selbst: er ist „das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein“[82], wie es sich in der Grundbefindlichkeit der Angst enthüllt. Der Ruf ruft auf zum Seinkönnen, darum es dem ängstenden Dasein allein geht. „Das Dasein selbst ruft als Gewissen aus dem Grunde dieses Seins“[83]. Wir sagten bei der Erläuterung des Angstphänomens, daß in ihr das „reine“ In-der-Welt-sein *selbst* als Ermöglichungsgrund jeglichen Verhaltens zu... zum Vorschein komme. Es ist das „Un-zuhause, das nackte ‚Daß‘ im Nichts der Welt“[84]. Jetzt wird auch erst verständlich, warum die Unheimlichkeit dem Dasein nachsetzt in seine Selbstvergessenheit hinein. „Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge“[85]. Auch hier ist das Dasein sich vorweg.

Aber wie ist das Dasein in seinem Verhältnis zum Ruf? Muß es den Ruf hörend so verstehen, daß es ihn auch notwendigerweise „ausführen“ *muß?* Was ist das *im* Dasein, das zu dieser Not-wendigkeit „zwingt“? Ist das Dasein es „schuldig“, dem Gewissensruf zu antworten? Wem ist es dieses „schuldig“ und warum?

Der Ruf weist *vor auf* das Seinkönnen, indem er als Ruf *aus* der Unheimlichkeit herausruft aus der Verlorenheit. Der Ruf ist „vorrufender Rückruf“[86]. Darin verweist er als

---

78 SZ 273.
79 SZ 275.
80 SZ 275.
81 SZ 275.
82 SZ 276.
83 SZ 277.
84 SZ 276/277.
85 SZ 277.
86 SZ 280.

Gewissensruf überhaupt auf ein „schuldig“: er spricht als schuldig an, verurteilt als schuldig oder verweist auf die Möglichkeit der Schuld. Aber wie kann Dasein überhaupt schuldig *sein?* Diese Möglichkeit der moralischen Schuld ist nur möglich, weil diese selbst *als Möglichkeit* im Sein des Daseins vorgezeichnet ist. Doch zunächst bleibt nichts anderes übrig, als die Idee des Schuldseins selbst in ihrer formalen Struktur zu gewinnen durch die Analyse der alltäglichen Daseinsauslegung. Aus den Redensarten des Alltages: „jemand ist schuldig“, „einer hat Schulden“, „bei einem etwas am Brett haben“ wird deutlich, daß der Begriff der Schuld durchschnittlich bezogen ist auf Besorgbares. Aus den weiteren Wendungen „schuld sein an“ und „sich schuldig machen“ folgt der formale Begriff des Schuldigseins und Schuldiggewordenseins am Anderen: *„Grundsein* für einen Mangel im Dasein eines Anderen, so zwar, daß dieses Grundsein selbst sich aus seinem Wofür als ‚mangelhaft‘ bestimmt“[87]. Die weitere Klärung des Schuldigseins wird aus der Idee der sittlichen Schuld und der Strafwürdigkeit herausgedreht, so daß die verfremdenden Bestimmungen aus dem Schuldigsein ausfallen. Dazu gehört vor allem die Idee des Mangels. „Mangel als Nichtvorhandensein eines Gesollten ist eine Seinsbestimmung des Vorhandenen. In diesem Sinne kann an der Existenz wesenhaft nichts mangeln, nicht weil sie vollkommen wäre, sondern weil ihr Seinscharakter von aller Vorhandenheit unterschieden bleibt“[88].

Im Begriff der „Schuld“ bleiben aber eine Nicht-Bestimmung und das *Grundsein für...* entscheidend. Die formale Idee des „schuldig“ in existenzialer Absicht lautet also: „Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit“*[89]. Die Vorstellung der Mangelhaftigkeit ist überhaupt ganz auszuscheiden, weil sie nicht vereinbar ist mit der Seinsart des Daseins. „Das Grundsein für... braucht nicht denselben Nichtcharakter zu haben wie das in ihm gründende und aus ihm entspringende Privativum. Der Grund braucht nicht erst seine Nichtigkeit von seinem Begründeten zurückzuerhalten“[90].

g) Der „Grund“-Charakter des Daseins in der ontischen Möglichkeit des Ganzseinkönnens

Damit sind wir bei dem wesentlichen Problem des Grundcharakters des Daseins angelangt. Indem das Dasein sich in der Frage nach dem Ganzseinkönnen von sich selber her über-fragt, kommt die ganze Mächtigkeit seines vorläufig vorlaufenden Seins in ihm selbst zur Ruhe. Jede Ermöglichung schlägt sich vorläufig einmal nieder auf das Dasein als „Grund“ dieser Ermöglichung. Gerade wenn das Dasein sein eigentliches Sein als „Sein zum Tode“ in radikaler Weise existenzial interpretiert und so in das Dasein selbst einbezieht, fällt der Grund dieser Möglichkeit auch verschärft auf das Dasein selbst zurück. Das ganze Maß, unter das sich das Dasein selbst stellen muß, weil es sein eigenes „Wesen“ ist, fällt zunächst einmal in das Dasein selbst. Wenn das Dasein im Vorlaufen den Tod in sich mächtig werden läßt, wenn es dadurch in seine „Voll-endung“ kommt, drängt sich auch der Grundcharakter des Daseins in den Vordergrund. Wenn nun der existenziale Sinn dieses Grundcharakters bis zum Äußersten durchgefragt wird, tritt

87 SZ 282.
88 SZ 283.
89 SZ 283.
90 SZ 284.

hervor, daß das Sein des Daseins selbst durch ein *Nicht* konstituiert wird. Das zeigt sich im Dasein selbst, soweit es „geworfener Entwurf" ist.

Dasein ist immer schon „da". Es bringt sich nicht so vor sein „Da", daß es von einem Nullpunkt ausgehen könnte, der hinter seiner Geworfenheit liegt, um von da aus seine „Faktizität" aus seinem eigenen Urgrund und aus seinem Selbstsein entlassen und in das volle „Da" heraufführen zu können[91]. Von dieser Bindung an den Grund kommt das Dasein *nicht* los. Es *ist* untrennbar von ihm, weil es nicht *vor* seine Geworfenheit kommen kann im Sinne eines objektiven Betrachtens. Es ist nur Dasein, wenn es sich *in* diesem Grund*sein* hält. Darin gehört es zwar sich selbst, und im Grunde kann ihm nichts aufgezwungen werden, aber es hat sich „doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben"[92]. Es findet nicht zurück zum Grund der Geworfenheit seines Grundes. Indem dieser Grund verborgen bleibt, bestimmt er selbst den Grundcharakter mit: wohl ist sich das Dasein in der erschließenden Stimmung in seinem Sein offenbar, und so ist es in gewisser Weise „vor" seinem Sein: die „Schwere" des Grundseins offenbart sich dem Dasein als „Last". Dasein ist also seinem eigenen Grundsein gegenüber in einer Art Ohnmacht. „Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser.* Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein ... Grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst ... Der Nichtcharakter dieses Nicht bestimmt sich existenzial: *Selbst* seiend ist das Dasein das geworfene Seiende *als* Selbst. *Nicht durch* es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein[93]. Der Grund entspringt nicht erst aus eigenem Entwurf, vielmehr ist das Selbstsein nur möglich als Sein des Grundes. „Dieser ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat"[94].

So bleibt das Dasein aber auch in seinem Entwurfcharakter durch ein Nicht bestimmt. Als geworfener Grund bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es befindet sich je in dieser oder jener Möglichkeit. Das Dasein muß für seine Möglichkeiten frei werden und frei sein, um in der Wahl selbst andere Möglichkeiten *nicht* eigentlich zu enthüllen. Jede Wahl bedeutet als Wahl Verweigerung anderer Möglichkeiten. „Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen"[95]. Insofern ist jeder Entwurf bereits als solcher nichtig. So gelangt das Dasein in die *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, die in der Wahl durchbricht; zugleich aber bedeutet solche Übermacht *Ohnmacht,* weil sich das Dasein nur an es selbst verwiesen sieht in seinen Möglichkeiten, darin es als geworfenes Dasein schon mitten im Andrang und in den Widrigkeiten des In-der-Welt-seins steht. Das Selbst ist eigentlich in seinem Sein, wenn es übernimmt, was es nicht „durch" es selbst ist[96].

---

91 Vgl. SZ 284.

92 Vgl. SZ 284.

93 SZ 284/285.

94 SZ 285.

95 SZ 285. – Für das Freisein für ... und den Begriff der Freiheit in SZ vgl. auch 188, 191f., 266, 287f., 366, 384f. 391.

96 Es sei nicht verschwiegen, daß die sprachliche Formulierung dieses Sachverhaltes äußerst schwer fällt. Auch in „Sein und Zeit" selbst ist das der Fall; so ist z.B. der Begriff des „Entlassens" (an sich) auch nur ein Notbehelf; vgl. z.B. auch den schwer zu fassenden Unterschied der beiden Sätze*:*

Die Sorge selbst ist also in ihrem Wesen von einer Nichtigkeit durchherrscht. Obwohl sich bereits hier der existenziale Sinn des Nicht merkwürdig wenig für seine Vorläufigkeit offenhält und somit die Frage nach dem Ganzseinkönnen in der konkreten Durchführung aus dem Rahmen der Seinsfrage herauszufallen droht, steht auch hier die fundamentalontologische Frage im Horizont. Das Nicht gehört zwar unabdingbar zur Existenzverfassung des Daseins. „Trotzdem bleibt der *ontologische Sinn der Nichtheit* dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel. Aber das gilt auch vom *ontologischen Wesen des Nichts überhaupt* ... Hat man überhaupt je den *ontologischen Ursprung* der Nichtheit zum Problem gemacht oder *vordem* auch nur *nach den Bedingungen* gesucht, auf deren Grund das Problem des Nicht und seiner Nichtheit und deren Möglichkeit sich stellen läßt? Und wo sollen sie anders zu finden sein *als in der thematischen Klärung des Sinnes von Sein überhaupt?* “[97]

Wenn der ontologische Sinn dieses Nicht noch dunkel bleibt, wird man auch nicht erwarten können, daß das Grund*sein* einer Nichtigkeit selbst voll erläutert ist. Die Sorge bringt das Dasein erst einmal vor seine Nichtigkeit, die zum eigentlichen Seinkönnen aufruft in der Aufforderung, sich aus der Verlorenheit an das Man zurückzuholen. Der Ruf-sinn, darin das Dasein zum „Schuldigsein“ aufruft, schließt im Sichvorrufenlassen auf das Seinkönnen auch das Freiwerden des Daseins für den Ruf selbst ein. Zwar kann das Gewissen selbst nicht gewählt werden, aber die Bereitschaft für das Angerufenwerden muß eigens freigespielt werden. Dasein muß das, was im Gewissen ruft, eigens übernehmen. Erst in diesem „Gewissen-haben-wollen“ kann das Dasein voll und zureichend verantwortlich *sein.*

h) Entschlossenheit zum faktischen Ganzseinkönnen

Bis jetzt haben wir das Gewissen auf die Seinsverfassung „in sich“ zurückinterpretiert. Was *sagt* denn die „Stimme“ des Gewissens? Der Ruf des Gewissens erschließt nichts Besorgbares, weswegen er auch nichts „Positives“ empfiehlt und gebietet. Es ist die Frage, ob das Dasein den Ruf überhaupt „aus-rufen“ läßt und ob er, wenn man ihn nur auf eine bestimmte Tat und in bestimmter Richtung festlegt, in seiner Erschließungsweite nicht eingeschränkt wird. Der Ruf ruft auf zum faktischen Selbstseinkönnen. „Den Ruf eigentlich hören, bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen“.[98] Die dazugehörige Stimmung, in der und aus der sich das im Dasein bezeugte eigentliche Seinkönnen zur Eigentlichkeit seiner Existenz bringt, nennt Heidegger *Entschlossenheit.* In diesem Begriff versammelt sich die Mitte der bisher erschlossenen Seinscharaktere des Daseins: gegen die überwältigende Macht der Unwahrheit kann das Dasein den aus der Unheimlichkeit der Vereinzelung schweigend das Selbstseinkönnen zu verstehen gebenden Ruf nur dann „entschlossen“ übernehmen und eigentlich hören, wenn es zugleich bereit ist für die Unheimlichkeit seines Seins, wie es sich in der Grundbefindlichkeit der Angst offenbart, und sich auf das eigenste Schuldigsein seines Seins

---

„Ob es den Grund gleich selbst nicht gelegt hat ...“ – „Das Selbst, *das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat...“* (SZ 284 – fast unmittelbar aufeinanderfolgend). Um so aufmerksamer wird man sein dürfen, wie Heidegger diese weiteren Fragen in Angriff nehmen wird.

97 SZ 285/286. – In dieser Ungeklärtheit wurzelt auch die Zurückhaltung jeder „Dialektik“ gegenüber. Vgl. dazu VI, 2, h.

98 SZ 294. – Auf den Einwand des „blinden“ und „gesetzlosen“ Dezisionismus soll später eingegangen werden (vgl. über den „Augenblick“).

entwirft. In dieser Entschlossenheit versteht sich das Dasein als selbstgewähltes Seinkönnen aus dem eigens ergriffenen Worumwillen, so daß damit auch die Erschlossenheit des Daseins zu ihrer Ursprünglichkeit kommt. Die Entschlossenheit selbst ist nur da als Entschluß. Der Entschluß greift aber nicht bereits vorkommende Möglichkeiten auf, sondern bringt als erschließendes Entwerfen der jeweiligen faktischen Möglichkeit das Dasein erst in sein „Da“: „Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist ... Entschlossen für das Da. als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände“[99]. Als entschlossenes hat sich das Dasein auch schon in die Situation gestellt und *handelt* also auch schon.

Das eigentliche Sein zum Tode ist das Vorlaufen. Das eigentliche Seinkönnen des Daseins wurde in der Entschlossenheit gefunden. Beide Phänomene zeigen nun ihre innerste Zusammengehörigkeit, indem offenbar wird, daß die Entschlossenheit in ihrem Wesen auf die vorlaufende Entschlossenheit weist, weil sie darin erst in ihre eigenste Möglichkeit kommt. Die Entschlossenheit muß nämlich das Schuldigsein des Daseins *ständig* übernehmen. *„Eigentlich* hält es sich *in ihr* [der Möglichkeit des Schuldigseinkönnens], wenn die Entschlossenheit das, was sie zu sein tendiert, ursprünglich ist“[100]. Das ursprüngliche Sein des Daseins zu seinem Seinkönnen enthüllt sich aber als Sein zum Tode, so daß erst die dahin vorlaufende Entschlossenheit das Schuldigseinkönnen ursprünglich und ganz versteht. So birgt die Entschlossenheit das eigentliche Sein zum Tode in sich „als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit“[101]. Wenn die Entschlossenheit die äußerste Möglichkeit ihrer selbst im Vorlaufen „eingeholt“ hat, dann kann sie selbst nicht mehr überboten werden an Wesentlichkeit. Die Momente der eigensten Eigentlichkeit, der Unbezüglichkeit, der Unüberholbarkeit, der Gewißheit und der Unbestimmtheit, die das Sein zum Ende kennzeichnen, bringen auch die Entschlossenheit in ihr äußerstes Sein. Doch damit erweist sich auch das Vorlaufen als ein existenziell bezeugtes Phänomen des Daseins. Es ist in der Entschlossenheit selbst verborgen. „Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes ... Die anfangs nur ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur weil dessen Grund auf eine ontische Möglichkeit des Daseins zurückgeht“[102].

Damit ist das Dasein in seiner möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit sichtbar gemacht. Aber muß sich die existenziale Analytik nicht rechtfertigen „hinsichtlich *der* existenziellen Möglichkeiten, mit denen sie der ontologischen Interpretation den ontischen Boden gibt?“[103] Liegt der Analyse nicht doch eine ontische Auffassung zugrunde, die nicht für jeden verbindlich sein muß? Aber die Seinsweise, in der sich das Dasein zu seiner ausgezeichneten Möglichkeit verhält, ist nie zufällig aufgegriffen. „Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?“[104] Man kann der existenzialen Analytik nicht den Vorwurf machen, sie vertrete ein willkürliches Existenz-„Ideal“. Sie entwirft nur die Grundmöglichkeit des Menschen überhaupt.

---

99 SZ 299/300.
100 SZ 306.
101 SZ 305 (von Heidegger hervorgehoben).
102 SZ 309 (erster Satz von Heidegger hervorgehoben).
103 SZ 312.
104 SZ 313. – Über die Frage nach der Möglichkeit eines verborgenen „Ideals“ und zur Gültigkeit der „Formal“ Bestimmungen in SZ vgl. VI, 3, m-l. u. Exkurs III.

i) Die Ständigkeit des Selbst und der Seinssinn der Sorge

Das Dasein ist *eigentlich selbst* in der vorlaufenden Entschlossenheit „Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins *als Sorge.* Aus ihr erhält die *Ständigkeit des Selbst* als vermeintliche Beharrlichkeit des Subjectum seine Aufklärung“[105]. Nur in der vorlaufenden Entschlossenheit gewinnt das Selbst seine Ständigkeit. Nur so gibt es Selbst-ständigkeit für das Dasein. Die Sorge wird deswegen nicht im Selbst fundiert, vielmehr schließt die vollbegriffene Sorgestruktur das Phänomen der Selbstheit ein. Die Sorge selbst wird aber in ihrer Struktur dann wesentlicher verstanden, wenn versucht wird, das zu erschließen, was die Sorge in ihrem gegliederten Strukturganzen selbst ermöglicht. Damit suchen wir den Sinn von Sorge überhaupt.
Was ermöglicht also das eigentliche Ganzsein des Daseins im Blick auf die Einheit seiner vielfältig gegliederten Struktur? Wie kann das Dasein selbst *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen *sein?* „Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft“*[106]. Damit rückt das Vorlaufen selbst ein in einen weiteren Bereich von Zusammengehörigkeit, darin es selbst eingebettet ist: „Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein zukünftig ist“[107]. Vorlaufen ist selbst aber nur möglich, wenn das Dasein sich in seinem Schuldigsein versteht und seine Geworfenheit übernimmt. „Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes ‚wie es je schon war‘, das heißt sein ‚Gewesen‘, *sein* kann. Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück*-kommt ... Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein,* sofern es zukünftig ist“ [108]. Im Vorlaufen selbst erschließt sich das Dasein in einer jeweiligen Situation, darin es als entschlossenes Sein das Seiende unverstellt begegnen lassen muß. Das geschieht in dem *Gegenwärtigen* (Gegenwart). „Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation ... Dies dergestalt, als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit.* Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge“*[109]. Damit ist die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur gefunden. Selbst die Transzendenz der Welt überhaupt ist nur möglich in der Einheit der Zeitigungsweisen. In weiteren Verlauf von „Sein und Zeit“ werden die bisher durchgeführten Analysen wiederholt und ursprünglicher erhellt, indem sie in die Einheit der Zeitlichkeit zu-

105 SZ 322.
106 SZ 325.
107 Ebd.
108 SZ 325/326.
109 SZ 326.

rückgenommen werden. Zugleich wird der Bereich der Zeitlichkeit ausgeschritten, wie er in den verschiedenen Verhaltungen des Daseins sich „zeitigt“. Auch wenn sich darin noch Wesentliches meldet für das Verständnis von „Sein und Zeit“, können wir jetzt doch einmal die Betrachtung unterbrechen. Es ergibt sich grundsätzlich keine neue Ebene der Besinnung mehr. Wir werden ohnehin noch auf die konstitutive Bedeutung der Zeitlichkeit für das Dasein zurückkommen.

k) Zum kritischen Verständnis des „Seins zum Tode“

Es ging uns nur um eine kurze Wiederholung des Heideggerschen Gedankenganges. Deshalb vollzog sich die Darstellung auch bewußt in einem sehr engen Anschluß an die Formulierungen Heideggers. Wenn wir dafür jetzt den Blick kritisch zurückwenden auf das, was eigentlich im Zuge dieser Frage nach dem Ganzseinkönnen geschieht, entnehmen wir den Maßstab der Kritik den fundamentalen Grundgedanken von „Sein und Zeit“ selbst. Auch wenn man viele Einzeleinwendungen leicht zurückweisen kann, so gibt es doch zu denken, daß fast jede Kritik und „Polemik“ an Heideggers Durchbruchswerk sich am Ende auf die Erläuterungen des Todes, des Gewissens, der Schuld und der Entschlossenheit stützt. Diese Phänomene werden aber nicht dargestellt um ihrer selbst willen, sondern gehen auf in ihrer fundamentalontologischen Aufgabe. Wer das Hypothetische und „Experimentierende“ in der Frage nach dem Ganzseinkönnen verstanden hat, wird auch noch einsehen können, daß darin manches in gewisser Weise sehr „einseitig“ sein *muß.* Wir haben das zu Beginn dieses Kapitels ausführlich genug begründet.

Man kann nun freilich auch Untersuchungen anstellen, die von den Ergänzungen der Todesanalyse ausgehen und von da aus das Gefüge des Heideggerschen Grundentwurfs entscheidend kritisieren oder verändern. Sartre kommt zum Beispiel dabei zu der These, daß der Tod als solcher außerhalb der menschlichen Möglichkeiten sei. Er ist einfachhin ein „reines Faktum“. Genausowenig wie die Geburt sei der Tod „meine Möglichkeit“. Der Tod ist ein Geschehnis, das sich mir grundsätzlich entzieht. In Wahrheit ist er ein „kontingentes Faktum“, eine „bloße“ Tatsache, die uns widerfährt und überwältigt. So ist er im Grunde unverständlich[110]. Man kann nun Sartre und Heidegger als Gegenpositionen begreifen und an Hand der Todesanalyse Heideggers versuchen, den Begriff der Möglichkeit im Sinne Heideggers zu sprengen und die Überordnung der Wirklichkeit daran aufzuzeigen[111]. Vorausgesetzt ist dabei freilich, daß man die Todesanalyse selbst

---

[110] Zu Sartre vgl. Das Sein und das Nichts (Hamburg 1952), S. 493ff., bes. S. 512. Eine gute Darstellung und Kritik gibt Joseph Möller in: Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J.P. Sartes, Stuttgart 1959, S. 91ff., 195ff., 216ff. – Sartre hat wohl gar nicht verstanden, was Heidegger unter „Dasein“ (im Unterschied zu jeder Gestalt von „Subjektivität“) meint. Deswegen fällt Sartres Begriff der „Faktizität“ auch z.B. zurück in eine Ontologie der Vorhandenheit. Für die Absetzung gegen Heidegger vgl. zahlreiche Stellen bei Möller.

[111] Im Grunde versucht W. Müller-Lauter (Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger, Berlin 1960) die Aspekte Heideggers und Sartres zu vereinen in seiner Grundidee des Todes als *Grenze:* diese besagt ineins Verständlichkeit und Unverständlichkeit, Ur-Möglichkeit und Un-Möglichkeit. Freilich kann der Tod das Ende des Daseins nur deswegen sein, weil er eigentlich doch zuerst das schlechthin Andere und Fremde zum Dasein ist. „Nur weil das Dasein von der totalen Wirklichkeit konstituiert wird, kann es sich zu ihr als zu dem Äußersten seines Möglichseins verhalten ... Die totale Wirklichkeit konstituiert ontologisch allererst die ursprüngliche Möglichkeit des Daseins, die ihrerseits das faktische Möglichsein aufschließt“ (S. 47f.).

auf Grund einer mehr oder weniger großen inneren Geschlossenheit aus der Gesamtführung von „Sein und Zeit“ herausbrechen kann. Doch bleiben dann die neuen Versuche selbst in nicht weniger schweren Aporien stecken; das wird vor allem dann deutlich, wenn man den Ursprung der Grundbegriffe betrachtet[112].

Doch wird man auch da die vielfachen Beschränkungen und Einengungen bedauern müssen, wo man den fundamentalontologischen Sinn von „Sein und Zeit“ grundsätzlich bis in diese Analysen hinein verfolgen will. Gerade wenn der früher erläuterte „Bezug“ der existenzialen Analytik zur Fundamentalontologie besteht, wird jedes Versäumnis im einen Brennpunkt sich auch von selbst auf den anderen legen. Aus der Sicht der vorbereitenden Fundamentalanalyse kann man folgende Wesenszüge vermissen: das In-der-Welt-sein wird zweideutig[113], die Räumlichkeit des Daseins scheint auszufallen oder „abstrakt“ zu werden, die Gleichursprünglichkeit der wesentlichen Phänomene scheint nun einem zweideutigen „Selbstsein“ nachgeordnet zu werden (vgl. z.B. das Fehlen des eigentlichen Mitseins), die Faktizität scheint überbetont in ihrer verfallenden Spielart und als Lastcharakter (es erscheint zu wenig, daß das eigentliche Dasein auch *inmitten* der Seienden ist). So gibt sich schließlich der Eindruck eines „entweltlichten“, auf den Punkt einer entschlossenen Jemeinigkeit zusammengedrängten Subjektivität. Das wird man auch dann noch sagen müssen, wenn man die Notwendigkeit erkennt, daß sich das eigentliche Dasein von allen Bezügen fernhalten muß, die es in das Verfallen hineinreißen können.

Vielleicht darf man aber das „Sein zum Ende“ überhaupt nicht überbetonen im Sinne einer *„Todes*analyse“. Das zeigt sich schon in dem nur schwer zu interpretierenden Sinn dessen, was hier „Tod“ und „Ende“ heißt, kaum vergleichbar mit dem, was man vom Hörensagen her so zu nennen gewohnt ist. Was vom Sachverhalt der Frage nach dem Ganzseinkönnen thematisch in der Todesanalyse ja eigentlich gesucht wird, ist schließlich eine *Umgrenzung* des Seins des Daseins, dazu sich dieses aus dem Grund seines eigenen Seins gefordert und ermächtigt sieht. Es soll gewissermaßen das äußerste Worumwillen gesucht werden, das selbst noch verständlich gemacht werden kann aus den

---

112 So führt Müller-Lauter den Begriff der „Wirklichkeit“ recht dogmatisch ein. Diese „Wirklichkeit“ muß ihrerseits die Aufgaben des Heideggerschen „Sein zum Ende“ übernehmen. Sie ist „Freigabe von Möglichkeit“ (S. 48), vermag aber als „Nicht *an Möglichkeit“* (S. 45 – vgl. Sartre!) das Noch-nicht der Heideggerschen Möglichkeit und die Verständlichkeit der Möglichkeit nicht mitzukonstituieren. Die „totale Wirklichkeit“ selbst ist als „Setzung“ gegenwärtig (vgl. dazu S. 48, 50, 52, 64, 65, 66, 78, 87, 89, 90, 94). Wenn der Verfasser an Heidegger tadelt, man vermisse eine ontologische Klärung des „Stellens“ (S. 97, Anm.7), so leistet er selbst an dieser Aufgabe nichts Wesentliches, obwohl sich sein Versuch, „über Heidegger hinausgehend“ (S. 77 u.ö.), ständig um dieses „Setzen“ (Stellen) dreht. Es ist mir jedenfalls nicht aufgegangen, wie weit die öfters angezogene Anmerkung 14 (S. 65) einen solchen Beitrag bringt. Der Hauptmangel dieser an sich recht sorgfältigen Untersuchung liegt darin, daß Müller-Lauter sich offensichtlich nicht zureichend gefragt hat, ob er den Heideggerschen Begriff der Möglichkeit (in ihrem fundamentalontologischen Kontext!) überhaupt noch mit dem herkömmlichen Begriffspaar Möglichkeit-Wirklichkeit angehen kann. Es nützt der zu denkenden Sache nichts, wenn die polemische Schärfe, die in Heideggers Sätzen über das „Wirkliche“ (=Vorhandene) liegt, nur wieder zurückgegeben wird durch eine „Gegenposition“. „Höher als die Ur-Möglichkeit steht die Un-Möglichkeit, d.h. die Wirklichkeit.“

113 Vgl. z.B. SZ 234, wo es heißt: „Das „Ende“ des In-der-Welt-seins ist der Tod.“ – Dabei hat man öfters den Eindruck, als ob „Welt“ verstanden würde im Sinne des Alls des Seienden (ontischer Begriff). Sonst ist jedenfalls die „Unmöglichkeit der Existenz“ schlecht anders zu verstehen. Nirgends aber kommt der existenziale und transzendentale Charakter der Welt zum Vorschein als in diesen Analysen: sie scheint eine „reine“ Seinsbestimmung nur des Daseins zu sein.

Fundamenten des Daseins. In diesem Sinne wird das gesucht, von woher alles im Dasein verständlich gemacht werden kann. Insofern ist der „Tod“ als das „Ende“ des Daseins der Grund des Seins des Daseins. Er ist die „höchste Instanz“ des Daseins, darin es seiner selbst mächtig wird. Deswegen wird der Tod selbst ja auch als „Sein zum Tode“ ganz in die Seinsverfassung des Daseins zurückgeholt und einbezogen. Weil dadurch die jeweiligen faktischen Möglichkeiten des Daseins überholt werden und zurückgelassen werden müssen gegenüber dieser äußersten Möglichkeit, der sie nur "vorgelagert" sind, deshalb nimmt das „Sein zum Tode“ diesen ungeschichtlichen und außergeschichtlichen Charakter an[114], einzig dazu da, um endlich einmal eine unüberholbare Wahrheit zu erfahren. Darin scheinen aber die konkreten Möglichkeiten des Daseins in ihrer „Gewichtigkeit“ entwertet zu werden, auch wenn gesagt wird, daß das Vorlaufen in das Äußerste diese Möglichkeiten erst in ihrem Wesen erschließe. „Die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins“[115], die sich im Sein zu dieser äußersten Möglichkeit eröffnet, scheint in die Endlichkeit des Daseins ein neues Absolutes einzuführen. So enthält schließlich jedes Moment im existenzialen Begriff und Entwurf des Todes seine Problematik: als *eigenste* Möglichkeit wird leicht die willkürliche Individualität hineingelesen; als *unbezügliche* Möglichkeit kann man ihr die Reduktion auf das nackte und isolierte Ich vorwerfen; als *unbestimmte* Möglichkeit wird sie gerade als Flucht gedeutet vor dem konkreten Ernst des Todes; die *unüberholbare* Möglichkeit wird als ungeschichtlicher Standpunkt verstanden.

In der Tat droht auch hier die Gefahr, daß das Dasein aus dem fundamentalontologischen Bezug herausfällt. Das wird deutlich in der Art und Weise, wie das Vorlaufen in den Tod sein Gewiß*sein* erhält: obwohl sich die Gewißheit als Gewiß*sein* aus der ihr entsprechenden Wahrheit der ursprünglichen Erschlossenheit bestimmt, verschwindet der Möglichkeitscharakter des Todes *von sich her* fast völlig, weil die Gewaltsamkeit des Vorlaufens sich gegen das Verfallen so sehr um die „Freigabe“ der unverstellten Möglichkeiten bemühen muß, daß diese Möglichkeiten nur noch als Möglichkeiten kraft der Gnade des Subjekts (Dasein) erscheinen. So sehr müssen sie im Gegenzug „abgerungen“ werden, daß ihr Sein selbst ausschließlich beim Dasein stehen zu kommen scheint. Daraus entsteht der Anschein, als ob sich das Dasein selbst zu allem legitimieren könne. „Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein aber als Möglichkeit nur so, daß es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als eigenstes Seinkönnen für sich ermöglicht“[116]. Das Vorlaufen selbst bringt also vor die Möglichkeit. „Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung“[117]. „Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen“[118]. So häufen sich Sätze ähnlicher Art: „Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der *Möglichkeit* nach schon *ist*“[119]. „Vom Ruf (des Gewissens) getroffen wird, wer zurückgeholt sein will“[120].

---

114 Vgl. dazu Gerhard Krüger, Freiheit und Weltverwaltung, Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg-München 1958, S. 198. Freilich läßt sich Heideggers Tod nicht als das „Sinnlose“ verstehen. Denn wie steht es um die „Maßlosigkeit“ der Unmöglichkeit? Vgl. Anm. 65.

115 SZ 264.

116 SZ 264.

117 Ebd.

118 SZ 268.

119 SZ 268.

120 SZ 271.

l) Die fundamentale Aporie

Rückt der Begriff der „Existenz" nicht in eine bedenkliche Nähe zu den angeblich gerade überholten Positionen einer Metaphysik der Subjektivität, wenn sie im Grunde nur eine Möglichkeit des Daseins (gen. subiectivus) ist? Hat das Vorlaufen in den Tod nicht die Dimension seiner „Vorläufigkeit" vergessen und sich als höchste Instanz eingerichtet, um von da aus „der Existenz des Daseins mächtig zu werden"[121]? Muß nicht das Dasein zurückfallen in die Seinsart eines „Subjekts", wenn es sich seines eigenen Wesens „bemächtigen" will? Ist dann die anfänglich vielleicht indifferent gegebene Bestimmung der „Existenz" als einer Möglichkeit des Daseins nicht abgefallen zur verfügbaren und manipulierbaren Wesensmöglichkeit, die von sich her eben – nichts ist? Muß die Eigentlichkeit nicht selbst auch wieder ihre Offenheit bewahren, darin sie vorläufig vorlaufend ihre eigene Ermöglichung als Eigentlichkeit erfährt? Zeigt sich jetzt in der Tat, daß das Sein des Daseins eben nur sein *eigenes,* d.h. nur auf ihm selbst beruhendes und in ihm selbst beschlossenes Sein ist? Ist der Unterschied zwischen Rufer und Angerufenem im Gewissensruf nicht doch bloß ein Schein-Unterschied? *„Ist* denn das Dasein als angerufenes nicht anders ‚da' als rufendes?"[122] Wenn das Dasein selbst als Gewissen aus dem Grunde dieses In-der-Welt-seins ruft, was ist denn dann mit dem Unterschied zwischen diesem rufenden Dasein und dem „wirklichen" Dasein? Wer ruft? Wer ist das, wenn gesagt wird: „es" ruft[123]? Die existenziale Verfassung des Daseins kann den einzigen Leitfaden bieten für die Interpretation der Seinsart dieses „es", das ruft[124]. Aber hat sich die existenziale Dimension nicht zweideutig abgeschlossen in einem unverständlichen „Ende"? Liegt jede Differenz, die immer wieder aufbricht, z.B. die zwischen Enthüllen und Enthülltem, nicht doch wieder so *im* Dasein selbst, daß die Unterschiedenen selbst eben nicht auseinandergesetzt sind? Aber freilich gehören die so Unterschiedenen auch wieder engstens zusammen, da es doch jeweils um das *eine* „Wesen" des Daseins geht. Wie steht es denn also um die Zwiefältigkeit, die in dem „ist" des Daseins überhaupt steckt? Es ist dieselbe Unterschiedenheit, die sich in den eigenartigen Doppeldeutungen des „Unterstellens" und des „Vorlaufens" anzeigt.

Aber hat das „Vorlaufen" sich in der Tendenz auf die Eigentlichkeit an seine „Vor-läufigkeit" gehalten, wenn gesagt wird: „Wenn im *Vorlaufen* zum Tode erst alle faktische „Vorläufigkeit" des Entschließens eigentlich verstanden, das heißt existenziell *eingeholt* wäre" (125)? Oder hat diese Eigentlichkeit schon a priori sich selbst „zu eigen" gegeben? Setzt sich nicht das Vorlaufen selbst als „Grund" und legt es sich nicht zu Grunde für das, was die Vorläufigkeit erst konstituiert und ermöglicht? Und ist dieses Grundsein dann eben doch ein *letzter* und nicht mehr unterschreitbarer „Grund", wenn sich die höchste Möglichkeit des Daseins von hier aus ermöglicht? Wenn das Dasein „im Grunde" seines Seins Vorlaufen, Unheimlichkeit, Sorge usf. *ist, wenn es alles nur so sein kann,* daß es dieses der Möglichkeit nach schon *ist,* – ist dann dieses „ist" selbst nicht orientiert am Sinn von Sein als Vorhandenheit? Ist dann diese vielerläuterte Möglichkeit in ihrem Sein nicht doch verstanden als vorhanden? Und zeigt sich das nicht darin, daß die Untersuchung offenbar unbedenklich spricht vom „Ergreifen" der

---

121 SZ 310.
122 SZ 275.
123 Vgl. dazu SZ 275, 276, 277, 278.
124 SZ 276.

Möglichkeit, vom „Bestimmen“ der Möglichkeit, daß die Möglichkeiten „vorgelagert“ sind, vom Gewissen-*haben*-wollen, vom *„In-sich*-Handelnlassen“ usf.? Zieht die existenziale Analytik die Idee von Sein nicht so weit in die Seinsverfassung des Daseins ein, daß diese selbst eben nichts anderes ist als das verfügbare und ständig aktivierbare Eigentum und „Wesen“ des Daseins selbst? Ist das Sein selbst dann überhaupt nur eine „Idee“? Wird in der Tat nicht immer von der „Idee“ des Seins und der „Existenz" gesprochen? Nivelliert sich die transzendentale, existenzialontologische Differenz zwischen Enthüllen und Enthülltem, zwischen Rufer und Angerufenem ein zur reinen distinctio rationis? Ist das Seiende selbst doch ganz das Sein *dieses Seienden?* Was heißt: es ist „sein“ Sein? Sind die im existenzialen Entwurf (Konstruktion) herausgestellten Bedingungen der Möglichkeit für ein Ganzseinkönnen nicht doch nur immanente Bedingungen, die sich das Dasein selbst zur vollen Selbstbemächtigung seiner selbst *setzt?* Wenn das, was hier dem Dasein „voraus“ *ist,* doch nur wieder ein „Voraus“ sein darf *innerhalb* des Daseins, – werden dann nicht doch dem Dasein selbst wieder alle jene Bedingungen „unterstellt“, die sich gerade *für* dieses selbst als not-wendig und unerläßlich *für* dieses selbst erwiesen? Dann wird also doch keine wahre *Voraus*-setzung gemacht? Tritt also an die Stelle des echten fundamentalontologischen Grund-Bezugs doch ein „Zirkel“: ein Kreis, der wie ein kleiner Gott in sich, aus sich und durch sich kreist? Ist in einem Kreis aber noch ein eigentlicher „Unterschied“ denkbar, ein „Voraus“ und eine je verschiedene Mächtigkeit, wenn der Kreis doch die Aufhebung und ständige Vermittlung jegliches Bestimmten ist? Ist hier nicht das „Ende“ der „Anfang“ und der „Anfang“ das „Ende“? Haust hier nicht in der phänomenal einmal als echt zugestandenen und ontologisch berechtigten Zweideutigkeit des Seienden *in* seinem Sein noch eine andere Zwiespältigkeit, die die Unterschiedenheit selbst immer wieder illusorisch machen möchte? Liegt diese Zweideutigkeit nicht im ganzen Werk von „Sein und Zeit“? Liegt der Kreis nicht ständig in der Luft? „Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung ... Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen ...“. „Dasein *ist* sein Sein ... Dasein *ist* seine Erschlossenheit, seine Lichtung ...“. „Das Seiende ... *ist* je selbst sein ‚Da‘ ...“. Ist nicht die Grundformel auch schon angesteckt von diesem Übel: „das Sein des Daseins, um das es ihm in seinem Sein selbst geht“? Rührt daher nicht die Zweideutigkeit der Hauptbegriffe? Ist das „Freigeben“ eine wahre Freigabe, das in „Sein und Zeit“ erläuterte „sein-lassen“ wirklich ein „Sein-lassen“? Hat sich nicht ein Subjekt schon längst früher all dessen in seinem Sein bemächtigt, was nachher dann innerhalb dieses Umkreises noch „frei“ „gelassen“ wird?

Ist das „Einbeziehen“ des „Seins zum Tode“ und vielleicht das Einbeziehen der Idee von Sein in die Seinsverfassung des Daseins überhaupt nicht schon der gefährliche Ansatzpunkt? Geht es nicht aus von einem gefestigten und zum Stand gekommen, so in sich versammelnden und auf sich beziehenden „Dasein“, das alles auf sich hin bezieht als auf einen „Grund“ hin? Und wenn z.B. das Gewissen als im Grunde des Daseins „beschlossene“ Seinsart des Daseins gilt, in der es sich selbst seine eigenste Existenz ermöglicht, schließt sich dann darin die hypothetische und vor-läufige Weise des Daseins, eben nur als „Da“ einmal „Grund“ zu sein, nicht ab in eine Gestalt endlicher Subjektivität, die in der gewissen Zukunft des Todes ihr einzig Absolutes hat? Ist eine weitere Besinnung in diesem Bereich überhaupt möglich im Raum eines „transzendentalen“ Denkens? Schließt dieses nicht schon jeweils von sich aus ein – wie konstitutiv mächtig immer auch dieses „Transzendentale“ sein mag, daß es selbst den Umkreis der ins Spiel

kommenden Gründe so umgrenzt, daß nur solche Möglichkeiten in diesen Spielraum gelangen können, die in irgendeiner Weise in diesem „Subjekt“ selbst festgemacht sind? Darf sich überhaupt „etwas“ über dieses Subjekt erheben? Gerät also die „transzendentale“ Frageweise überhaupt in eine Krise? Läßt sich das Hypothetische der transzendental durchgeführten Fundamentalontologie überhaupt je in seiner vollen vor-läufigen Struktur vollziehen, wenn man schon einmal im Ansatz „transzendental“ im Bereich der Subjektivität steht? Ist nicht jede Voraussetzung eben in sich schon „Setzung“? Setzt nicht jede Setzung etwas *sich* voraus? Bestimmen dann nicht das Denken und die Methode den Bezug von „Dasein“ und „Sein“? Spielt das Denken und die „Logik“ der „existenzialen Deduktion“, der „existenzialen Konstruktion“ durch phänomenologische „Sicherung“, „Vorhabe“, „Vorgriff“, „Vorsicht“ usf. dann überhaupt eine gute Rolle? Kann man dann noch von „Entwerfen“ reden, auch wenn man darunter ent-hüllendes Ent-werfen versteht?

Aber das Denken gibt auch nicht auf, was es durch das „transzendentale“ Fragen gelernt hat. Wie *ist* dieser „Unterschied“ im „ist“ selbst zu denken, daß er einerseits wahre „Voraussetzung“ ist, die sich vom Seienden selbst unterscheidet, und doch wieder so zu diesem Seienden gehört, daß er ohne dieses nicht „da sein“ kann? Wie bricht dieser einzigartige Unterschied auf, daß zugleich seine Zusammengehörigkeit im Unterscheiden selbst aufscheint? Muß dann nicht stärker zum Vorschein kommen, daß das Selbstseinkönnen des Daseins nur aus dem fundamentalontologischen Bezug her ermöglicht ist? Wird dann die Rede vom „Selbst“ nicht schon von selbst fragwürdig? Wie steht es dann um den „Grund“ des Daseins? Was ist das „Wesen“ des Grundes im Dasein?

Wir stellen diese zu bedenkenden Sachverhalte uns in Fragen vor Augen. Es sollte nämlich nicht behauptet werden, das Denken von „Sein und Zeit“ verlaufe sich in alle Irrwege, die wir angedeutet haben.

Im Gegenteil. Bereits eine genauere Betrachtung der Zeitlichkeitsanalyse wird zeigen, daß sich die Fragen nach dem Ganzseinkönnen schon längst in einem Bereich aufhielten, der durch die Einheit der Zeitlichkeitsekstasen bestimmt war. Das Dasein hat sich wirklich *über*-gefragt und eine neue Dimension der Ermöglichung seiner selbst gefunden, die ihm zwar noch wesentlich zugehört, aber doch nicht mehr von ihm selbst her allein ermöglicht wird.

Trotzdem müssen die obigen Fragen gestellt werden, denn sie bringen ja Unentschiedenheiten und Unklarheiten hervor, die latent schon den Ansatz durchziehen. Die heimliche Mächtigkeit einer verschärften Gestalt von Subjektivität – denn in diese *Gefahr* gerät m.E. die Untersuchung – ist nicht durch ein äußeres und formales Überwinden, durch Ansetzen einer tieferen Ermächtigung und durch „Behauptungen“ zu beseitigen. Diese grundsätzlichen Aporien sind zu fundamental und deswegen auch zu bedeutsam; sie drängen doch immer wieder durch; die unbedachte Macht a tergo schlägt aber härter und tiefer. Sie könnte das ganze Unternehmen zum Einsturz bringen.

In einer ersten Stufe der Betrachtung fragen wir schon in der Auseinandersetzung mit Husserl (vgl. II, 1) nach den hier auftretenden Schwierigkeiten. Nun zeigt sich, daß also auch Heidegger im ersten Ansatz nicht ganz immun ist angesichts der Gefahren, die sich für das „transzendentale“ Denken stellen, wenn es Sein *in* seiner konstitutiven Weise aufhellen soll. Um so mehr gilt es, dem „Wesen des Grundes“ nachzufragen. Dabei wird es notwendig sein, in einem Rückblick auf die Schwierigkeiten im überlieferten Begriff der „Transzendenz“ dem Problem der „Gründung“ in einem Voraussetzungslosen nachzuspüren. Der sich daraus erhellende Zusammenhang mit unseren Fra-

gen hier läßt sehen, daß das Problem dieser „Gründung“ selbst im engsten Zusammenhang der ersten philosophischen Fragen überhaupt steht, von denen man nicht wird sagen wollen, sie wären auch nur annähernd einer Lösung zugeführt.